إدريس هاني



محنة التراث الآخر

النزعات العقلانية في الموروث الإمامي

مقاربة في :

الكتابة التاريخية - علم الكلام - الحكمة

أصول التشريع



الغدير
بيروت - لبنان


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

محنة التراث الآخر

النزعات العقلانية في الموروث الإمامي

محنة التُّراث الآخر

النّزعاتُ العقلانيّة في الموروثِ الإمامي

مقاربة في :

الكتابة التاريخية ـ علم الكلام ـ الحكمة

أصول التشريع

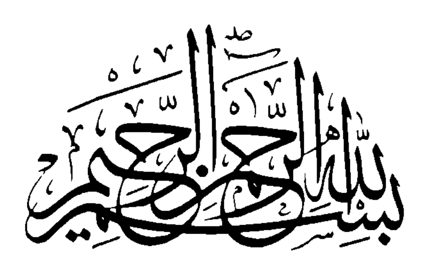
إدريس هاني

الغدير
للدراسات والنشر
بيروت ـ لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٩هـ - ١٩٩٨م



حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري
هاتف: ٠٣/٦٤٤٦٦٢ - ٠١/٥٥٨٢١٥ - تلفاكس: ٠١/٢٧٣٦٠٤
ص.ب ٥٠/ ٢٤ - بيروت - لبنان
E - mail: algadeer@ inco. com. lb


بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس

كلمة المركز

لعلّ القضيَّة الأساس التي تواجه المسلمين، في هذه الحقبة من تاريخهم، هي السَّعي من أجل تحقيق مشروع إسلامي نهضوي متكامل.

وقد مثَّلت الثنائية: التراث/ الحداثة المحور المركزي في هذه القضيَّة، فكُتب الكثير في هذا المجال، وتعدَّدت الرُّؤى وتنوَّعت.

وبدا واضحاً، للباحث المسكون بهمّ بلورة المشروع النهضوي المتكامل، أنّ معظم المشاريع المُقدَّمة رأت إلى هذه القضيَّة، وبخاصَّة إلى ما يتعلّق منها بالتراث، من منظور عقدي، فغلَّبت، كما يقول مؤلِّف هذا الكتاب «الأيديولوجي على الابستمولوجي والبراغماتي التّعبوي على المعرفي النقدي وهموم الحاضر على نزاعات الماضي».

وكان التُّراث الذي قدِّم، في معظمه، صورة عن الماضي تتشكَّل وفق المنظور الذي يرى منه الباحث، وتتلوَّن بألوانه، فيجد القارئ نفسه، كما يقول جيل جاستون أمام «تاريخ يؤدِّي دور الأيديولوجيا».

واللاَّفت، في هذا المجال، ثابت لم يتحوَّل منذ اللحظة التاريخية التي تحدَّد فيها الزمن الثقافي العربي والإسلامي وفق الأطر التي أتاحها مشروع التّدوين الذي نهض في ظلِّ السلطان.

يتمثّل هذا الثابت، غير المتحوِّل على الرغم من سيرورة التحوّلات التاريخيَّة، في ثبات بؤرة الرؤية ومركزيتها، والاستمرار

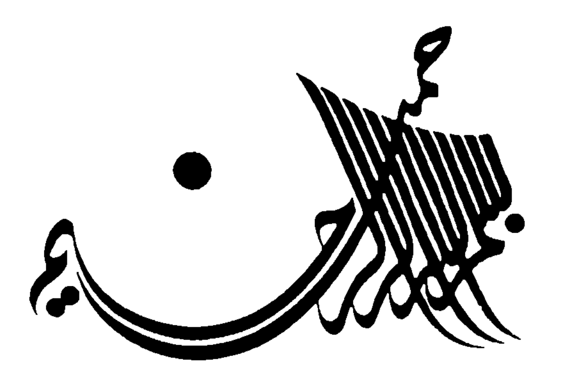
فـي نفي الآخر الـذي أقصتـه هـذه البـؤرة منـذ ذلك الزمن، ما يجعل محنة هذا التراث الآخر المقصي المهمَّش قائمة ودائمة.

فقـد واجـه هـذا التـراث منعـاً شـديـداً ومُـورست ضدَّه مختلف أشكال التَّصفيـة، ما حـدا به إلى ممارسة ما يحمي به نفسه من النَّفي والإلغـاء. فـضاع قسـم كبيـر منه، وأُهمل القسم الباقي، أو رُؤي إليه من دون معرفة بـه، فكـان الهـوى يملـي مـا تفرضه بيئة ما، سياسية، أو ثقافية. . .، وتراكم ذلـك بمرور الزمن، فساد الجهل به وتشويهه.

وليـس مـن شـك فـي أنَّ أي مشـروع نهضوي لا بد له أن يقتضب معرفة التراث من منظور موضوعي شمولي تكاملـي، بغيـة بلورة وعي تـاريخـي بالذات، وهذا لا يتمّ إن بقيت محنة الآخر المَقْصي المنفي قائمة في تراثنا.

يعـي المـؤلِّـف هـذه الحقيقـة، فينطلـق فـي مشـروعـه لصيـاغـة رؤية مـوضـوعيـة متكاملة للتراث من التراث الآخر غير الرسمي، وقد اختـار لمشـروعـه هـذا نمـوذجـاً مـن (المـوروث الإمـامـي) الـذي تعـرّض طـوال تـأريخـه للأقصـاء من دائرة التأثير، ساعياً إلى التحوُّل بـذلك الثابت وكسر التمركز حـوله، وسبيله إلى ذلك ما قدمته الثقافة الإنسـانيـة مـن إمكـانـات، وبـذلـك يـواجـه إشكالية الاتصال بالآخر وكيفيتـه، فيفيـد مـن الإمكانات الابستمولوجية والميثودولوجية على صعيدي النظر وآليات البحث.

مركز الغدير للدراسات الإسلامية


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الطريـق إلى التراث صعب مستصعب. والمغامرة في استكشاف وهاده ومنعطفاته مهمـة خطـرة. لهـذا السبب، تحـديـداً، ظـل موقفنا منه موقف المتردّد أو الولهان؛ لا نـدري ما ينبغي فعله، ومن أين يجب أن نبدأ؟! غير أننا سرعان ما فوجئنا بغمر جارف من القراءات، اجتاحت حقل التراث، وشرعت في إقامة الحدّ عليه بسوط الحداثة، كما استضعفته تحت سلطة خطاب مناهج شتّى؛ آنئذ عزمنا على اقتحام هذا المعترك، عنوة ـ لا خلسة ـ، كي نساهم قدر الوسع، بجهدنا الذي لا يسمح لنفسه بأكثر من العمل في إطار مشروع محاولة للفهم، وتقريب ما تعذّر استيعابه من قبل الناظرين في دفائن التراث، أو ما استنكفوا عن مقاربته، لأسباب، ما زلنا نصرّ على أنّها غير موضوعية وغير نزيهة، البتة!

فـي هذا البين، شهد التراث اختراقاً واسعاً من قبل تيارات علموية وأيديولوجية، كلهـا تتنـافس علـى كسـب الرهان في سباق خاسر من الأساس، لسبب بسيط، هو أن الصـورة الصراعيـة لهـذه التيارات كانت قد اكتملت خارج حقل التراث. وهي حينما اقتحمته، لم تكن تطمح إلى أكثر من كسب جولة في مسلسل التباري. ولذا لم تستطع هـذه المنـاهـج تشكيـل منظـار حقيقـي لفهـم يقـوم بمعـزل عـن مـؤثـرات النـزعـات الأيديولوجيـة، والتيـارات الفكـرية لخطاب الحداثة. ومن هنا، كنا أضفنا إلى التراث أزمة جديدة، زادت فـي تمنُّعـه عن الظهور التّام، بكافة كوامنه وخفاياه. نعم، لا ننكر أن الحـداثـة، بغـض النظـر عـن انشقاقاتها وخلافاتها، ظلت قضية فارضة نفسها على عالمنـا العـربـي بمنـظومتـه الفكـريـة والقيميـة، وأتـاحـت لنا إمكانيات إبستمولوجية وميتودولوجية مكينة، على صعيد النظر وآليات البحث.

أمـام هـذا الوضع، كيف نستطيع الظفر بفهم شمولي وتكاملي، للتراث؟ وما هو السبيـل إلـى بلـورة وعـي تاريخي عربي، ينزهنا عن هذه النزعات المؤثرة على البحث التاريخي وآليات النظر في وقائعه؟

هنـا، تنتصـب أمامنـا جملـة مـن النمـاذج، في قراءة التراث. بعضها يقدم نفسه كمشاريع كبرى، متكاملة في بحث التراث والفكر التاريخي العربي. وبعضها الآخر، لم يكن يمثل أكثر من هجعة لم تستوف كافة الشروط، لقراءة شاملة، وجذرية للتراث.

تمثـل أطـروحـة حسيـن مـروة، حـول النـزعـات المـاديـة فـي الفلسفة العربية والإسلامية، مغامرة مبكرة، ومهمة صعبة على صعيد القراءة الشمولية للتراث؛ حيث تناولت كافة جوانبه، واعتمدت آليات التداخل في مكوناته المعرفية والاجتماعية والتاريخية. وهي على إحاطتها واستيعابها لمختلف جوانب المادة التاريخية، في حقل التراث العربي، كانت قد أطرت رؤيتها ضمن المنظور الماركسي، الذي، على ما كان له من ميزة الإنفتاح على تاريخ البؤساء المحرومين والنزعات الاجتماعية والاقتصادية التي ظلت قابعة على هامش الأسطريوغرافيا العربية، فإن الإشكال ظل قائماً، باعتبار، أن تحكـم النزعة الاقتصادية في آلية الاشتغال، داخـل حقل التراث، ما فتئ يُصرُّ على تغييـب العـوامـل الأخـرى، وأهميتهـا فـي تفسير نسبة كبيرة من مظاهر التاريخ العربي والإسلامي. ولا تزال هذه الآلية مُصرّة على تركيز المنظور الاقتصادي، في جملة من المقاربات، كما هو الأمر عند د. طيب تيزني ود. عبدالله العروي أو د. جلال العظم. .

ومـن الجـانـب الآخـر، تقـوم تجـربـة حسـن حنفـي ذات الأبعاد الأيديولوجية الواضحـة، فـي إعـادة قـراءة التراث العربي، على قاعدة الاختيار الذاتي والخصوصية العربيـة والإسلامية، انطلاقاً من تراثنا العقلاني، حيث تمثل مدرسة الإعتزال، أوج هذه العقلانية. لكننا نبقى نلمح تأثير الأبعاد الأيديولوجية التلفيقية، التي بمقدار ما تحرص علـى صيـاغـة رؤية إيجابية وثورية للتراث، فإنها تتساهل في نقدها للتراث المعتزلي، وتعطي الأولوية للأيديولوجي على الإبستمولوجي، وللبراغماتي التعبوي على المعرفي النقدي، كما تغلب هموم الحاضر على نزاعات الماضي، ويكون التلفيق فيها بديلاً عن النقد الجذري، القائم على آليات أكثر صرامة وانضباطاً في اشتغالها.

وتبقى تجربة أركون، هي ما يمثل خيار النقد الجذري للتراث، وفق آليات أكثر انضباطاً، من الناحية المنهجية. فالخاصية الأكثر أهمية في المشروع الأركوني، تكمن في فسحه المجال، أمام القراءة الشاملة، التي تتناول الجوانب المغمورة من التراث، والحقول التي أحاط بها تابو «الممنوع» و«اللاّمفكر فيه». وهو مشروع تقوم آلياته على رؤية يتقاطع عندها خطاب المنهج واستراتيجية التأويل؛ أي تلتقي عندها الحداثة وما بعدها. وهنا، تكمن إحدى أكبر الملاحظات المنهجية، حيث لم يستطع أركون التخلص من تجاذب تيّارين متنازعين في مشروعه. إن النقد الجذري الأركوني للتراث، تارة ينحو إلى خيار العقلانية وفق خطاب الحداثة، وتارة يستهين بالمنهج وخطابه، فينزع إلى كشف الأنساق اللغوية على طريقة شتراوس وفوكو.. وهدم المركزية السياسية في التراث، وخرق سلطة المتعالي وتقريب المهمَّش. ويبقى الجانب الغامض في هذه المغامرة الأركونية، هو أن التراث بقي حقلاً لمقاربات تنحو بعيداً عن فهمه خارج الأطر النظرية، لخطاب مناهج الحداثة، ولا يعير الآلية التراثية نفسها أي قيمة في الكشف عن حقائقها.

أمّا ما يتعلق بمشروع الجابري فهو على الرغم من سعة معالجته، يمثل تجربة نقدية لا تمثل «النقد» الجذري للتراث. إنه بالأحرى توظيف لما هو ابستمولوجي في سبيل صياغة رؤية أيديولوجية ـ تشطيرية وهواجسية ـ تراهن على مشروع عقلانية عربية تكرس المعطى المضموني، لمصادرات الخطاب التاريخي الكلاسيكي على قاعدة التصالح مع مقررات الاسطريوغرافيا العربية في أفق أزمتها. وتبقى الآلية التي يستند إليها مشروع «الجابري»، غامضة، وتوليفية؛ تتقاطع عندها المناهج والمخططات (الايديولوجية والابستمولوجية) والاتجاهات (ماركسية وبنيانية وتأويلية) والخطابات (الحداثة والسلفية). وفي النتيجة، نجد أنفسنا دائماً أمام مشروع ايديولوجيا، يهيمن عليها الهاجس السياسي وتطغى عليها النزعة السلفية.

لقد ظلّت هذه النماذج، تمثل الخيارات البارزة على صعيد التفكير العربي المعاصر. وهي، في اختلافها، وقعت في مأزق النظرة التجزيئية والتشطيرية، التي قلَّ ما نجد فيها نقداً جذرياً للتراث، ولا تفسح المجال أمام التراث الآخر.

ولا بأس هنا من الإشارة إلى أحد المشاريع الفتية، وإن كانت تنطوي على نقد عميق لما أُلِّف حول التراث؛ أعني، مشروع د. طه عبد الرحمٰن، الذي افتتحه بكتاب: «تجديد المنهج في تقويم التراث». نلاحظ أن انضباطاً صارماً، ورؤية حذرة كانت تهيمن على التحليل النقدي للمؤلف. فقد عاين ما كانت تقع فيه من مآزق، مجمل القراءات الايديولوجية والتجزيئية للتراث. والحق أن د. عبد الرحمٰن، استطاع أن يستبدل «تهويل» خطاب الحداثة، برؤية «تهوينية»، تعيد الاعتبار إلى ما أسماه بالتقريب التداولي للتراث، كما تهدف إلى إنجاز قراءة تكاملية له، استناداً إلى الآلية، نفسها، التي توسلت بها مضامين التراث. إلاّ أننا نلاحظ ـ رغم كل ذلك الإدعاء ـ أن المشكلة، تعود مرة أخرى، لتستهول عقل التراث، بآليات غارقة في التجريد، تنظر في المضمون الابستمولوجي، بعيداً عن النزعات التاريخية ذات التأثير البارز في نظام المعرفة. ففي الوقت الذي يصرّ فيه د. طه عبد الرحمن، على اعتبار جانب التداخل المعرفي وتكامل التراث، فإنه لا يعير أي اهتمام لمقاربة الجانب السياسي والاجتماعي، في ضوء هذا التداخل. مع أن النقد هنا، لن تكون له أي مصداقية، طالما أن د. عبد الرحمن، لم يباشر فعلاً في مشروع تنفيذي، حيث هناك فقط، يكون للحديث معنى.

إن أهمية ما نعمل على إبرازه في هذه المناسبة، هو محاولة للفهم ليس إلاّ، ومغامرة في تقريب تراث المحنة أو بالأحرى، محنة التراث الآخر. وذلك انطلاقاً من اختيار إبستمولوجي، يراعي التداخل الكلِّي لمكونات العقل التراثي، ويستند إلى آلية التقريب الظواهري ـ الفينومينولوجي ـ وهو الخيار الأكثر تجاوباً مع المعطى، كما أنه يتيح الرؤية من داخل حقل التراث الآخر، واعتماد شرط المعايشة والإستئناس بمعطياته، آلية في التقريب الابستمولوجي لهذا المعطى. وهكذا نكون قد أدينا مهمتين:

الأولى: إننا لا نسعى إلى أكثر من إنجاز فهم مشروع للتراث، يأخذ بعين الاعتبار، البعد التاريخي لمظاهره. واعتماد منظومة الأفكار المؤسسة للتراث الآخر وملابساته، كمعطيات في هذا التقريب.

الثانية: الانطلاق من التراث الآخر في صياغة رؤية متكاملة للتراث، ليس همها تهويل التراث مقابل خطاب الحداثة، وليس العكس؛ تهوين التراث أمام منجزاتها. بل

إن المتقابلين هنا هو التراث الرسمي من جهة، والتراث اللاّمفكر فيه من جهة أخرى؛ أي نحن بإزاء محاولة لتقريب اللاّمفكر فيه، وكسر التمركز من داخل حقل التراث، كخطوة أولى هادفة إلى الحوار الكوني بين التراث والحداثة على قاعدة حوار الخصوصية مع ذاتها!..

في هذا السياق، تأتي محاولتنا هذه، من أجل تقديم صورة عن الآخر المقصي، في صميم موروثنا الثقافي والتاريخي. وقد اخترنا لذلك نموذجاً من التراث ـ كتأطير إجرائي للبحث ـ: «الموروث الإمامي». فكان البحث يتجه صوب إبراز مكامن النزعات العقلانية في هذا الخطاب. وتكمن أهمية هذا الاختيار، في كونه خارج دائرة التأثير، لأنه ينطلق جغرافياً ومعرفياً من موقع التراث المتمركز. ولأنّ الحديث عن محنة التراث الآخر، تقتضي إعادة النظر في المعطى التأريخي، للاسطريوغرافيا العربية، بدأنا حديثنا عن نقد الخطاب التاريخي العربي. فكان المجال الأول لمقاربتنا هو «الكتابة التاريخية». ثم انتقلنا إلى مجال «علم الكلام» لإجراء مقاربتنا لآليات الاشتغال الكلامية في المدرسة الإمامية؛ مستحضرين أهم الإشكاليات المطروحة حينئذ. فأوضحنا ما به امتيازها، وما هو من مختصات النظر في الخطاب الكلامي الإمامي.

أما الحقل الثالث، فيتعلق بمجال «الحكمة»، حيث يتجلّى الدور الأبرز للمدرسة الإمامية. وقد كان اختيارنا لمصطلح «الحكمة» مدبراً، إذْ ثمة ما يميز حقاً بين «الفلسفة» ـ **Philosophie** ـ و «الحكمة» **Theosolophie**؛ فالإشتغال الفلسفي عند الإمامية، ظل مجالاً لتقاطع ثلاثة تيارات متكاملة: المشائية، والإشراقية، ومقتضيات الموروث الإمامي الأصيل؛ فهي بالدرجة الأساس فلسفة إلهية. ومن هنا قدمنا نموذجاً لهذه الحكمة من خلال الفيلسوف الشيرازي، صدر المتألهين، حيث تناولنا الإشكال الأنطلوجي في فلسفته، وأيضاً عرضاً لآرائه حول «الحركة الجوهرية».

وقد كان من المفترض أن أتعرض لمبحث الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السّهروردي، لتكتمل بذلك الصورة الحقيقية لنموذجين من الفلاسفة الإمامية، مثّلا معاً اتجاهاً فارداً، في مجال النظر الانطلوجي، واكتسبا سمعة خاصة، على الرغم من غياب الاهتمام الجاد بفلسفتهما، باستثناء الجهود التي قام بها هنري كوربان في هذا

الخصـوص، وبعـض المحـاولات غير الكافية في هذا المجال. وقد حالت دوننا وذلك ظروف، وهو ما أعتبره ثغرة في هذا المبحث.

كما كنّـا نطمـح، للحـديـث عن شكل آخر لهذه الفلسفة، وهو ما مثلته «مدرسة الحكمة»، بزعامة الشيخ الأوحد، أحمد بن زين الدين الأحسائي. وهو مشروع طموح لفلسفة إشراقية يتحكم فيها منزع إخباري شديد الصّلة بفلسفة «الإمامة»! وقد حال دوننا وذلك، ما كنا نفتقده من معطيات وثائقية، إذْ لم أتوصل ببعض من تلك المخطوطات، للشيخ الأوحد ومدرسة الحكمة، إلاّ بعد انتهائي من هذا المبحث.

أمـا الحقـل الرابع، فيتعلق بمجال أصول التشريع، حيث تتبعنا تاريخية التأصيل وآليات الإشتغال الفقهي، وتبيان مواقع الخصوصية والتميز، في مسار النظر الفقهي الإمامي. وهي مهمة لا تزال تقتضي تقريباً أوسع، نظراً لتشعب المطلب وسعة حقوله.

إن أولـى الصعوبـات التـي تـواجه الباحث في التراث الآخر ـ وهو حقاً ما يجعله مجـالاً لتصور محنوي بامتياز ـ مشكلتـان؛ إحداهما تمثل سبباً تاريخياً للأخرى. فهو أولاً تـراث واجـه منعـاً شديداً، حدا به إلى العزلة والانطواء. وبعد أن دخل في سلك الممنوع، ضاع جزء كبير من آثاره، وغابت الوثيقة، فامتنع لزوماً لذلك، عن أن يكون حقلاً سهلاً للقراءة والفهم. ولعل ندرة المعطيات، وقلة الوثائق، هما ما كان منعنا من تـوسيـع البحـث، ليشمـل الأشكـال الأخـرى للمـوروث الإمـامـي؛ أعنـي مـا يتعلـق بالمخطوطات الأخبارية، أو تلك التي تتعلق بمدرسة الحكمة للشيخ الأوحد ـ كماسبق ذكره ـ مع أنني آمل بأن يتفهم بعض العوائل في البحرين والأحساء، أهمية نقل هذه المخطوطات وإخراجها، كي ترى النور، وبذلك تسهل على الباحثين مهمتهم.

ويبقـى أملنـا فـي أن تكـون هـذه المسـاهمة، خطوة في طريق التعريف بالتراث الآخـر، تعقبهـا محاولات أخرى. وكل ذلك في سبيل تراث عربي وإسلامي مكتوب ومقروء؛ وقبل ذلك، متحاور مع ذاته، ومن أجل مشروع عقل عربي وإسلامي نهضوي متكامل، متحرر من رواسب الخطاب التاريخي العربي، وسياسة التوزيع الجغرافي للمعرفة، سعياً إلى وحدة الحقيقة في موروث متكثر الوجوه؛ وهو ما يتيح لنا إمكانية لتأويل تراثنا، على قاعدة فهم أمثل للمعاصرة!

الفصل الأول

الكتابة التاريخية

- ««التـاريـخ إبـن زمـانـه» والقلق الذي يعتريه، هو ذاته القلق الذي يعتري قلوبنا وعقولنا..»

BRAUDEL-ECRITS Sur L'Histoire.

- حينما تجعلنا رذيلة النسيان لا نكاد نسمع سوى قرقعة سلاسل العبيد وصوت الوشاة؛ حينما كل شيء يرتجف أمام الطاغية، وعندما يصبح السعي إلى نيل رضاه وتحمل جوره، أمرين خطيرين. حينئذ، يكون المؤرخ مطالباً بالانتصار للشعوب. فعبثاً يستمتع نيرون، طالما يوجد داخل الامبراطورية، تاسيتوس!»

Chateaubriand, le Mercure de france 4 Juillet 1807.

نقد الخطاب التاريخي العربي

تواجهنا إشكاليتان حقيقيتان أثناء تحليلنا لأزمة الخطاب التاريخي العربي. الأولى تتعلق بالتاريخ ذاته، من حيث هو معرفة، أو تقنية صائغة لمشاهد الماضي، والمادة التاريخية التي تمثل البؤرة الحيويّة للمؤرخ! والثانية، تتعلق بطبيعة الخطاب التاريخي العربي، بما يمثله من خصوصية وفرادة، تساهم ـ نسبياً ـ في عزلته عن التطور الحاصل في ميدان البحث التاريخي، ومناهجه. الأولى، تتّصل بإمكانية الحديث عن تاريخ علمي ـ علم التاريخ ـ وحدود موضوعيته، ووظيفته داخل دائرة العلوم الإنسانية؛ ومن ثمة الحديث عن التأريخ كعلم، والمؤرخ كذات، والتاريخ كمادة موضوعية، وعن العلاقة الصعبة، والمأزومة بين هذه العناصر الثلاثة. والثانية، لها صلة بأزمة شاملة، تعم مجمل العقل العربي وأزمته الحضارية وتخلفه التاريخي. إنها حقّاً أزمة، طالما أثارت نقاشاً واسعاً دون أن تجد حلاّ لها مناسباً. ونلاحظ أن مدار الإشكالية يتلخص في سؤال جوهري: كيف نقدم فهماً معقولاً وواقعياً لأحداث الماضي؟ أو بتعبير آخر، كيف نجعلها ـ أي الأحداث ـ تعرض في حقيقتها، خارج التحكم الذهني للمؤرخ. وهل بمقدورنا عزل المؤرخ عن المادة التاريخية، أو هل من الممكن أن يمنح المؤرخ إجازة لمخياله لحظة انشغاله بتلك المادة؟!

إننا ندرك تمام الإدراك ـ أن الأحداث التاريخية، تعرض في كليتها، وإن كان الإمساك بجزئيتها ـ كما يقول ريمون آرون ـ لا يقل صعوبة عن إدراك كليتها[1]. غير أن السؤال المثار هاهنا: هل هذه الكلية من وضع التاريخ أم هي من صياغة المؤرخ؟ فالمادة التي تعرض على درجة معقدة من التمفصلات والعلائق، تعكس رأياً أو رغبة ساكنة في لا وعي المؤرخ. إننا بالتالي وعلى ما يراه ـ جيل جاستون ـ أمام تاريخ يؤدي

(١) يرى ريمون آرون بأن إدراك الجزء، ليس بأسهل من إدراك الكل..

«Il N'EST PAS PLUS AISÉ DE SAISIR L'ATOME QUE LE TOUT..»

R. ARON, DIMENSIONS DE LA CONSCIENCE HISTORIQUE. (b), PARIS, PLON, 1961, PP. 110 - 112.

دور الايـديـولـوجيـا[1]. وهـو صـورة للتـاريخ، لا تكاد تختلف عن التاريخ المخيالي **IMAGINAIRE**، وبالتالي، لن نكون خارج عالم «الأسطورة».

وهنـاك سـؤال آخـر: هـل أزمـة الخطـاب التـاريخي العربي، ظاهرة لازمة لهذا الخطاب من حيث هو عربي، أم أنها تتعلق بالخطاب التاريخي بصورة عامة؟

طبعـاً هنـاك أكثـر مـن مـرتاب في حقيقة «علمية التاريخ»، وجدواه على صعيد حـاضرنا. لذا هناك من تعرض للأزمة ذاتها في «التأريخ» الأوروبي، مع أنه ظل مجالاً حيّاً لهـذه الثـورة العقلانيـة. من هنا نتساءل عن الأسباب التي جعلت المثقف العربي المعاصر، يرى أن الإشكالية تكاد تنحصر في خطابنا التاريخي العربي، أو بتعبير آخر نقـول: مـا معنـى أن يكتب قسطنطين زريق ـ مثلاً ـ «نحن والتاريخ»، ويكتب عبدالله العروي «العرب والفكر التاريخي»[2]؟.

إنـه تحـديـداً، لم يكن من الممكن إثارة سؤال كهذا، إلاّ في العصور المتأخرة، حيـث استنفـذ التـاريـخ القـديـم كـل أغـراضـه، وأدى كـل مهامه على صعيد التطاحن والتصارع السياسيين والمذهبيين، اللذين ظل الماضي العربي والإسلامي أسيراً لهما. ولم يكن من الممكن أيضاً، إثارة سؤال كهذا في التفكير العربي المعاصر، لولا تلك الحركة التطورية التي حدثت في مجال «التأريخ» خلال القرنين الأخيرين. مع أن التاريخ ذاته، صناعة عربية أصيلة. بلا شك سوف نجدنا على اتفاق مع كل النقوض الموجهة إلى الكتابة التاريخية عند العرب. لكننا لا نجد في المقابل أي تقدم ناجح في تنفيذ الإنجازات التي تبلورت على صعيد التنظير للكتابة التاريخية. من هنا لا نعتقد أن «علمية» التاريخ، هي صناعة أوروبية خلال القرن التاسع عشر، بهذا المعنى الحصري

---

(١) GILLES GASTON GRANGER, PENSÉE FORMELLE ET SCIENCES DE L'HOMME, PARIS, AUBIER, 1960, PP. 208.

(٢) وهي الأهمية التي قال عنها ايلياس مرقص ـ مرة ـ: «أعتقد أن في هذا الكتاب [العرب والفكر التاريخي] عشرين أو أربعين صفحة تستحق أن تحفظ غيباً (إن جاز مثل هذا التصرف)» ص١١ ـ المذهب الجدلي والمذهب الوضعي، ط١، ١٩٩١ (بدون عنوان دار النشر).
وبغض النظر عن كون الكاتب يقصد موضوعاً آخر غير موضوعنا، من الكتاب، إلاّ أننا نؤكد ـ هنا ـ على أهميته، من حيث تناوله للفكر التاريخي العربي، كموضوعة إشكالية.

الذي ذهب إليه «فرنسوا شاتلي»[١]، بل هي أقدم من ذلك بكثير؛ فالعرب كانوا مؤرخين كباراً؛ لولا أنهم وقعوا في نوع من التماهي والمزج، بين التأريخ والعقيدة. لقد قدم ابن خلدون نقداً يكاد يكون جذرياً للأسطريوغرافيا العربية السابقة لعهده. وهي التي أنزلت «التأريخ» المعاصر رتبة «العلم»، منذ اكتشاف «المقدمة»! لكننا لم نعثر على تطبيق حقيقي لهذه النظرية على مستوى عرض الأحداث وفلسفتها منذ ابن خلدون حتى فيليب حتّي أو عبدالله العروي أو.. وما شهدناه هنا لا يعدو أن يكون محاولة سلبية واستلابية، لتبديل تورخة بتورخة (Historisation) وقراءة بأخرى.. فهل هذا يعني أننا بتنا أمام إشكالية متعذرة، أم أن ذلك حقاً ما عناه «بول ڤاليري»[٢] بأن التاريخ علم خطير جداً.

لقد تعلمنا ـ ونحن في المراحل الأولى للتعليم ـ أن التاريخ، علم بالماضي! غير أن السؤال الذي كبر معنا هو: هل حقاً استطاع التاريخ الظفر بعلميته؟!

بـلا شك، أن تعريفاً ـ مغروراً ـ كهذا أتى سابقاً لأوانه. فقد كان أجدر بنا تعريفه بأنه: صورة عن الماضي تزيد وتنقص بحسب رؤية المؤرخ. معرفة صيغت وكيّفت على وفق ذهنية ما. ومن ثمة فنحن أمام مشاهد لا نكاد نعقل منها سوى الشكل الخارجي، فيما مضمونها ظل يتشكل في قوالب مختلفة. أي أننا أمام تاريخ مخيالي، تتسارع فيه وتيرة الزمن، وسير الأحداث على هوى المؤرخ وطبيعة المخيال التاريخي الذي تفرضه بيئة ما سياسية أو ثقافية أو... هكذا أصبح الخطاب التاريخي العربي يشكو أكثر من أي قطاع معرفي آخر، شدة الفقر العلمي. وقد أفادنا كثيراً ذلك التطور الحاصل في العلوم الإنسانية ومناهج التفكير العلمي المعاصر، ومن ثمة تلك الابتكارة المذهلة في مجال البحث التاريخي؛ «تاريخ التاريخ» وفلسفته، لكي نظفر بعد عدة قرون بتاريخ، لا أقل أنه لا يتردد في أن يدعي لنفسه العلمية والقدرة على ضبط تفسير حقيقي لما جرى في الماضي، وكيف جرى. إننا بالتالي أمام ثورة معرفية مست صميم الكتابة

---

(١) مقدمة كتاب F. CHATELET, LANAISSANCE DE L'HISTOIRE, PARIS, EDITIONS DE MINUIT, 1962.

(٢) يعتقد جون بول فاليري بأن التاريخ هو الإنتاج الأكثر خطورة، الذي أمكن الذهن البشري إنجازه.
P. VALERY, REGARDS SUR LE MONDE ACTUEL, PARIS, GALLIMARD COLLECTION IDÉES.

التـاريخيـة، وتبين في ضوئها، أن تاريخنا العربي ـ بغض النظر عن مدى دقة الخطاب التاريخي المعاصر وعلميته ـ لا يزال في حاجة إلى تحرر من رواسبه التي تعكس ذهنية سادت خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين! والعرب في مقدمة الأمم المدعوة إلى الأخذ بهذه المكتسبات، لأنهم كانوا ولا يزالوا ـ وهذا قدرهم ـ مشدودين إلى التاريخ ومتماهين معه[١]!

لكن وعلى الرغم مما حصل من تقدم علمي على صعيد مناهج التاريخ؟ فإن ذلك لا يعني أن الأزمة انحسمت بشكل مطلق. فقد كنا أمام علم بكيفية التأريخ، ولسنا أمام علم التاريخ بالمعنى الحقيقي للعلم، فإذا كان هيرودوت أو ابن خلدون، قرآ الأحداث وفق المخيال الذي تسمح به بيئتهما التاريخية، فإن ول ديورانت أو أرلوند توينبي، لم يفعلا أكثر من قراءة الماضي بعقلية معاصرة جداً. إذن، العلمية في التاريخ لا تزال مجازية جداً، وفي إطار نظري محدود. ذلك بأن هذه المحاولة العقلانية التي بدأت من كانط إلى هيغل، لم تأت بشيء غير أنها عكست طموحاً لتحقيق الدقة الممكنة في ميدان التأريخ، ولم نعثر بعدها سوى على نوع من الاستقراء لتحقيبات وتوصيفات لمناهج البحث التاريخي[٢]. لكننا من جهة أخرى، انتهينا إلى نمط آخر من المفاهيم، ينتهي إلى جعل التاريخ، تاريخاً مخيالياً، كما في فينومينولوجيا الروح الهيغلية[٣].

---

(١) وهذا ما يؤكده كون التراث العقدي والتشريعي للعرب، يقدم نفسه كمعطي تاريخي تتعدد مدارسه بالموقف التاريخي.

(٢) أقصد التقسيم المنهجي الذي قام به هيغل للكتابة التاريخية وأنواع التاريخ.. أي التاريخ الاعتباري REFLECHIE والتاريخ الأصيل ORIGINALE والتاريخ الفلسفي.

- LA RAISON DANS L'HISTOURE, IN TRODUCTION À LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE, PARIS, 1965 TRAD. K. PAPAIOANNOU.

(٣) فالتاريخ من وجهة النظر الهجلية، ليس سوى تجلي الروح في حقبة ما. فكل ما هو واقعي، هو عقلي بالضرورة، وانعكاس للروح المطلق. وهذا بقدر ما هو مؤسس لاستقالة الفكر التاريخي، باعتبار الزمن يظل هذا المسرح الذي تجري عليه حياة البشر، بعنف التاريخ ومكره، فإنه يمثل مشكلة خطيرة على صعيد التفكير الفلسفي عموماً. لأن العلاقة الجدلية الوثيقة التي قررها هيغل بين الواقع والفكر، تثير مشكلة الخطأ في الفكر مثلما تثيرها على صعيد مسيرة العمران. فتلك تؤسس لواقعية مثالية، وهذه تؤسس للجبر التاريخي، وتقصي حرية الإنسان ومسؤوليته، كفرد وجماعات. والنتيجة، أننا لا نظفر ـ بعد كل هذا ـ إلاّ ببديل آخر، يمثل وجهاً للأيديولوجيا، لا يقل خطورة عن وجوهها الأخرى. =

ويبقى السؤال فارضاً وجوده: هل هذا يعني استحالة وجود وعي تاريخي، ما دام ثمة استحالة في الظفر بمعطيات دقيقة قدر الإمكان على صعيد المادة التاريخية؟ فهذا ـ لو ثبت ـ سوف يعطي مبرراً كافياً لأعداء المذهب التاريخي، كي يقصوه من دائرة العلوم الجادة والمهمة؟ أو بتعبير آخر، هل سيصبح التاريخ مذكرات يتسلى بها الأمراء ـ كما يقولون ـ؟!

طبعاً، إن الحديث هنا يتجه صوب إشكالية تعم كامل ميدان المعرفة، ألا وهي أزمة اليقين. وقد استطاع العقل العلمي المعاصر، التكيف مع الموقف النسبي من العلوم. فالنسبية ليست طعنة حقيقية في خاصرة اليقين، بل هي موقف ينتزع منه روح الثبوت، ليجعل العالم كله مسرحاً جديراً بأن يتعايش فيه الثابت والمتحول. هكذا تعلمنا الثورة العلمية والتجريبية، بأن لا نعوض صعوبة القبض على اليقين، باعتماد العنصر الخارق مفسراً وحيداً لما يجري في عالم الأشياء. إن النسبية، هي عودة بالمعرفة إلى أحضان المعيوش، وتحليل العالم في إطار نظام العلاقات وقانون السببية ودراسة الإنسان في المجال. وفي ميدان البحث التاريخي، من الصعوبة إهمال نتائج مدرسة الآنال[1]، ومجمل نتائج الثورة التأريخية، التي جعلت التاريخ يحتكم إلى المحيط ويستنطق الحفريات ويتجاوز نوعاً ما دائرة الرواية، الضيقة. إنها ثورة ـ بالفعل ـ ستجعلنا ندرك أن تاريخنا العربي والإسلامي، هو جملة الإنجازات البشرية داخل مجال زمني (تاريخ)، ومكاني (جغرافيا). والتداخل بين المجالين يتمظهر في مدى النشاط الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والبيئي.. هذا ما يدفعنا خطوات مهمة على صعيد اليقين التاريخي الذي نعني به هنا، إحراز المعرفة التاريخية

---

(١) إن أهم ما ينبغي تثمينه في مدرسة الأنال، هو هذا الإصرار الشديد على ملأ فراغات التاريخ، انطلاقاً من كل ما يحيط بالإنسان. فالوثيقة المكتوبة ليست هي المعطى الوحيد الذي من دونه لا نكتب تاريخاً. بل كل ما هو متصل به من بعيد أو قريب، يصلح لتفسير وجوده التاريخي. فالتاريخ هو حقاً عبء على أكتاف كل الناس؛ ولا بد من تخفيف هذا الحمل.. وهو ما أحسن التعبير عنه، لوسيان فيبر، بقوله: «... التاريخ، الذي هو وسيلة نظم لوقائع الماضي، كي يخفف حمل الماضي عن أكتاف الناس».

L. FEBVRE, VERS UNE AUTRE HISTOIRE, REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE, PARIS, A. COLIN, 1949, PP. 245.

في صميم هذا التداخل. إذ ذاك ندرك أن حركة الفتح لم تكن «فتحاً» دائماً. وسنعلم بعدها طبيعة الصراع الايديولوجي والسياسي في التاريخ العربي والإسلامي. وسنعلم أن التاريخ القدساني لم يكن دائماً كذلك. بل كثيراً ما كان مظهراً خارجياً لتاريخ سياسي. على الأقل، نملك التحليل في ضوء معطيات جديدة، نستطيع التوصل إليها خارج تأثير مصادرات الخطاب التاريخي الكلاسيكي، ومعطيات كُتّاب الملل والنحل. وهي بعد هذا لن تكون سوى عودة إلى ما كان أخفق في تطبيقه مؤرخون، حاولوا ربط التاريخ بالمجال، مثل اليعقوبي والمسعودي.

لقد كان التاريخ ـ حقاً ـ صناعة عربية، تميز بها العرب وتميزت بهم طيلة هذه الفترة من سيادة الفكر العربي والإسلامي. ولم تكن وليدة لحظات التثاقف التي ظلت جارية على قدم وساق بين العرب والبلاد التي خضعت لحملاتهم أو الثقافات التي احتكوا بها عبر الترجمة. فحتى عصر التدوين، كان التاريخ عند اليونان، تاريخ خيال وخرافة. . إنه بمعناه الآخر ـ غير العربي ـ **History** ـ أسطورة، وهو ما يفيد عند العرب معنى الخرافة ـ**MYTHE** ـ. فقد ظل العرب في مختلف عهودهم، يميزون بين التاريخ والأسطورة، كما ناغموا بين هذه الأخيرة، والخيال، أي اللاّحقيقة، واللاّمكان **U-Topie**.

إن القرآن يتحدث عن قصص الوحي، بأنها حقائق من الماضي؛ «نبأ من قبلكم» وليست «أساطير الأولين». . هذا التمييز، هو الذي جعل العرب والمسلمين ـ بعد ذلك ـ يميزون بين التاريخ والأسطورة، أي بين ما يمكن أن نسميه، علم حقيقي بالماضي، وبين تأمل تخييلي **Fiction**، لا زماني ولا مكاني. وقد كانت القصة في القرآن، تمثل جملة من الأحداث وقعت في الماضي، وتساق لغرض «العبرة». وحينما تتكرر جملة من الأحداث لتعزز عبرة ما، فذلك معناه، أن ثمة علاقة بين تلك الأحداث. وهناك بالتالي «سنن» وقوانين تاريخية تربط بينها؛ «ولن تجد لسنة الله تبديلا». إننا أمام ولادة حقيقة لفلسفة التاريخ، قمينة بأن تكون مقدمة لما سيأتي بعد ذلك في مقدمة ابن خلدون[1]، أي أننا أمام مهمة عسيرة على المؤرخ؛ هي تجميع المادة التاريخية بكيفية علمية؛ الشواهد والأدلّة. . ثم تفسيرها بربطها مع بعضها في

(١) لنا وقفة مع هذا الموضوع فيما بعد.

تسلسل وقائعي يجمع بينه «قانون»، ثم تشكيل مادة «العبرة»! وهي العبور من الماضي إلى الحاضر. هكذا كان ابن خلدون كغيره من الأشاعرة وأهل الحديث الرافضين للسببية في إطار نظرية المعرفة، لا يجد مناصاً في جعلها أساساً لفلسفته التاريخية . .

إن مشكلة العرب والمسلمين في مجال الكتابة التاريخية، تكمن في كونهم حوّلوا هذه الممارسة الموضوعية إلى وظيفة لتركيز أيديولوجيا ما أو إثبات الشرعية لكيانات سياسية مختلفة؛ التاريخ العربي قتلته السياسة. لذا جاء مجزّأً ومتلبساً، بناء على تجزئة الخريطة السياسية والمذهبية التاريخية للعرب والمسلمين. فالمؤرخ، بالدرجة الأولى، رجل منخرط ـ رغماً عنه ـ في الصراع السياسي. لأن قطاع المعرفة كله بيد البلاط، ولا حديث حينئذ عن استقلال المؤرخ! وحينما لا يستقل المؤرخ لا يستقل التاريخ. هكذا ورثنا تاريخاً عربياً متناقضاً ومتمذهباً ومنمطاً.

لقد كان التاريخ عند العرب، يمثل نبأً عن الماضي. ولا يمكن ضمان صحة النبأ إلاّ بتحديد معيار الأخذ والرد في رواية النبأ. هكذا أصبح النبأ لا يؤخذ عن غير الثقة، تنفيذاً لما جاء في الكتاب: ﴿إذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾. لقد فهم العرب من هذه الآية، أن الخبر إذا جاء من فاسق، يجب التثبت عنده والتبين. فيغدوا مفهوم الآية بعدها، أن غير الفاسق إذا جاء بنبأ فلا يجب على المسلمين التثبت. من هنا ركزوا على عدالة الراوي. «فالثقة» وهو عكس «الفاسق» مصدر مهمّ للرواية. وقد عمل المسلمون وسعهم في ضبط الرجال وابتكار علم جديد يُعنى بأحوال الراوي. غير أن التجربة الإسلامية انتهت إلى نوع من التجزئة السياسية والمذهبية، جعل مفهوم الثقة ذاته يخضع لمعايير ذلك التشطير المذهبي. فلم يعد علم الرجال يحظى بتلك المكانة العلمية، ما دام مفهوم «الثقة» أصبح شأناً مذهبياً. وقد كان هذا هو أول تصدع في الكتابة التاريخية عند العرب.

وسوف نقدم هنا نموذجاً لذلك الاختلاف المنهجي في الكتابة التاريخية العربية، كتمهيد لبحث موقع الآخر المقصي في صميم هذه التورخة العربية، وبالذات ما يتعلق بالتأريخ لمعرفة الآخر!

ابن جرير الطبري

حينما يجري الكلام عن شيخ المؤرخين العرب «الطبري»، يرين على أنظارنا السؤال عن الأسباب التي جعلت تاريخ «الرسل والملوك» يحظى بتلك المكانة الكبيرة والأهمية القصوى في التراث العربي. مع أنه لم يكن أول كتاب في تاريخ العرب والمسلمين، ولا كان مؤرخه ذو سابقة في الميدان. فقد أرّخ قبله كثيرون أمثال أبي حنيفة الدينوري، واليعقوبي.. هذا الأخير الذي كان له الدور البارز في إحداث تجديد في صميم الكتابة التاريخية عند العرب؟

هناك عوامل كثيرة متداخلة، تفسر لنا كيف استطاع الطبري محو سمعة ما كتب قبله، وكيف تمكن من الاستئثار بالريادة على صعيد الكتابة التاريخية العربية. إن أهمّ تلك الأسباب، هو البعد المذهبي لشخصية اليعقوبي؛ ليس من حيث هو إمامي خالص، بل لأن تاريخه لم يُفصَّل على رغبة وطموح الدولة العباسية. كما لم يراع متطلبات المرحلة السياسية القائمة، ووظيفة المؤرخ داخلها، كما نجح في ذلك الطبري. لقد كتب اليعقوبي تاريخه على وفق تراتبية مغايرة، كان الغرض منها هو التأريخ للتاريخ. حاول اليعقوبي ـ ملء جُهده ـ أن يظهر تاريخه في مستوى من النزاهة الموضوعية العلمية، لم تتوفر لمن جاء قبله أو بعده. أما الأسباب الأخرى، فتتلخص في كون الطبري، لم يكن مؤرخاً خالصاً. بل هو قبل كل شيء، فقيه ومحدث وقاضي. وهذا ما ساعده على إنجاز مدونته الإخبارية الشاملة على أساس أسلوب «الإسناد»، الذي ظل يمثل المنهج الأكثر أهمية لدى المحدثين. من هنا عمل الطبري، ليس على اقتفاء طريق المحدثين في جمع الأخبار ـ فحسب ـ بل أيضاً في تنظيمها وتوثيق رجالاتها، مما أضفى على كتابه طابعاً دقيقاً بالمقاييس العلمية لعصره. وقد يكون للأسباب الأخرى دور كبير في ذلك المجد الذي حققه الطبري بمؤلفه، غير اعتماده على الإسناد. وهو في قدرته على التصرف في الأسانيد والمتون وانتقائها على وفق معايير سياسية محض!

نعم، لقد مثل الطبري نموذجاً للمؤرخ المستقل نسبياً، لكن دون أن نغفل تواطؤه الضمني مع سياسة عصره، ذلك الاستقلال الذي كان نتيجة استغناءه بثروته التي ورثها

عـن آبـائـه بطبرستان[١]. وهو فوق هذا وذاك صاحب مذهب فقهي خاص، مما يقوى الاعتقاد باستقلاله. إن الطبري المستقل بشخصه، ظل مراعياً لسياسة عصره، ومسايراً لطمـوحهـا ـ علـى عكس اليعقوبـي ـ وهـذا مـا يظهر في طريقة السرد وانتقاء الأخبار واختيار مصادر التلقي. . . فقد كان يعتمد مصادر مختلفة، وينتقي أخباره منها بحسب متطلبات الوضع السياسي. أي أنه سلك أسلوب الصمت والسكوت عن كثير من التفاصيل التي من شأنها إزعاج العباسيين، لكنه لم يلزم نفسه المقدار ذاته من التحفظ حينما تعرض لأخبار الدولة الأموية. فعندما يتعرض لحوادث عصره، فهو تحديداً بغدادي الهوى، و «يعكس موقف السلطة المركزية» كما يقرر روزنتال. ونجد الملاحظة ذاتها عند برنار لويس، حينما يؤكّد على أن وجهة نظره التاريخية بخصوص القرامطة، تقوم على اطلاع بسيط، وهي لا تتجاوز «نظرة أي بغدادي في زمانه»[٢].

إن الـذيـن درسـوا تـاريـخ «الرسل والملوك»، يعتبرونه مشروعاً لتاريخ شمولي للأمة. غير أنه سرعان ما نكتشف ذلك التجزيء في موقف الطبري من تاريخ الاتجاهات الكبرى التي شكلت كيان الأمة. إنه يعطي الأولوية لوجهة النظر العباسية، مـع مراعات متكلفة لذهنية الجمهور. وهو ما يبرر الأسباب التي جعلت الطبري يسلك طرقاً مختلفة في تدوين أخبار العرب وغيرهم. وهي كلها طرق تكشف عن ذكاء مؤرخ يعي خطواته المنهجية وعارف بذهنية عصره. لقد عاصر الطبري كل التيارات التي كان لـهـا نفـوذ كبيـر علـى صعيد الخريطة الفكرية والمذهبية والسياسية للعالم الإسلامي. . فعلى هامش الخلافة العباسية المركزية، هناك التيار الشيعي العلوي الذي كان يمثل المعـارض الأقـوى للعبـاسييـن، التيـار الـذي سـوف يخـوض عـدة ثـورات سيـاسيـة واجتماعية. وهناك تيار الخوارج الذي انتشر أتباعه في مختلف البلاد الإسلامية. وهناك بقية الاتجاه الأموي المهزوم الذي تقلصت دائرة نفوذه لتنحصر في الأندلس. . وهناك التيار السلفي المتدفق، الذي يمثل حينئذ القاعدة الرئيسية في المجتمع. إن وضعاً كهذا

---

(١) ALI OUMLIL, L'HISTOIRE ET SON DISCOURS, ESSAI SUR LA METHODOLOGIE D'IBN KHALDOUN, SOCIETE MAROCAINE DES EDITEURS REUNIS-RABAT. P. 40.

(٢) برنار لويس، أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، ص ٣٣ ط١، ١٩٨٠، ترجمة د. خليل أحمد خليل دار الحداثة ـ بيروت

من العسير التعاطي معه دون الوقوع في أي مأزق، خصوصاً إذا كان الأمر يتعلق بمهمة في صعوبة مشروع تأريخ شمولي يتصل بوحدة الأمة! فإذا لم يكن من العسير على الطبري أن لا يتحفّظ في إخباره عن الدولة الأموية تحفُّظه بخصوص الكثير من تفاصيل العصر العباسي، فكيف يتسنى له إرضاء تلك التيارات التي تحظى بنفوذها داخل العالم الإسلامي، وفي الوقت ذاته تمثل جبهة معارضة للسلطة العباسية. وهل في وسع الطبري المؤرخ أن يرضي في الآن نفسه كلاًّ من الشيعة والعباسيين والسلفيين؟!

هناك ما يفسر لنا حرص الطبري على إرضاء كل هذه الأطراف، مع أنه لم يحقق النجاح المطلوب. فقد بلغ عنه أنه ألف ثلاثة كتب، عرض فيها فضائل أربعة شخصيات إسلامية. كتاب فضائل أبي بكر وعمر، كتاب فضائل علي بن أبي طالب، كتاب فضائل العباس. ويظهر جلياً سبب اختياره لهذه الشخصيات الأربعة. فقد كان كتابه عن فضائل علي بن أبي طالب يرمي إلى استعطاف التيار الشيعي، بينما كتابه عن فضائل أبي بكر وعمر فهو موجه إلى العامة، في حين كتب فضائل العباس استرضاء للعباسيين. خصوصاً حينما نعلم أن الطبري لم يتم كل هذه الكتب. ويظهر من ذلك أنه كان يباشر في كتابة الفضائل تحت تأثير الظروف حتى إذا باشر كتاب فضائل العباس، أتته المنية قبل استكماله.

هكذا نفهم الأسباب التي جعلت الطبري يقتصر على روايات أبي مخنف الأزدي في أخباره عن الأمويين، على الرغم من ميول قبيلة الأزد الواضحة في معارضتها للأمويين. إن اعتماد روايات أبي مخنف هذا، مصدراً لتدوين أحداث الصراع بين العلويين والأمويين، وأيضاً أخبار الخوارج وصراعهم ضد علي بن أبي طالب أو الأمويين، لم يكن يزعج آنذاك غير دولة بني أمية البائدة. وهو بالتالي يرضي نوعاً ما عموم العلويين وبالدرجة الأساس خلفاء بني العباس. أما حول أخبار العباسيين، فإنه اعتمد، كما ذهب روزنتال وبرنار لويس على منقول بسيط يمثل وجهة النظر البغدادية. مع أنه بذل كل جهده للتصرف في كثير من الأخبار، لتجنب حساسية العباسيين. لهذا السبب لجأ الطبري إلى تعزيز رواية لابن إسحاق الذي كتب «مغازيه» للخليفة المنصور، بخصوص واقعة بدر الكبرى، وهي حادثة من شأنها إحراج العباسيين. فقد كان العباس جدهم الأكبر، حتى ذلك الوقت في صفوف المشركين. وإيراد حدث كهذا

مـن شـأنـه تقوية موقف العلويين. من هنا وتجنباً لهذا الإحراج، سيعمل الطبري على تـوجيـه هـذه الأخبـار فـي نـوع مـن «التخفيف»، يجعل موقف العباس وبنيه في تلك المرحلة أهون من موقف باقي المشركين. والرواية تقول أن عاتكة أخت العباس، رأت حلماً ليلة بدر، وكأن بيوت مكة قد انهارت على أصحابها. وقد نهضت ثائرة أبي جهل حينما انتشر خبر حلم عاتكة.. فصرخ في وجه العباس: يا بني عبد المطلب متى حدثت فيكم هذه البنية؟ أما رضيتم أن تتنبأ رجالكم حتى تتنبأ نساؤكم؟ وقد عاتب العباس نسوتُه على سكوته، فقصده ليلة غد، للردّ عليه، إلاّ أنه انثنى بعد أن سالمه أبو جهـل[1]. وهـذا ما كـان يدل على أن العباس، وإن كان حتى ذلك الوقت في صفوف الكفار، إلاّ أنه لم يكن هواه خالصاً معهم. وفي ذلك ما فيه من التقرب إلى العباسيين ورفع الإحراج عن تأريخه لأحداث بدر.

إن أسلوب انتقاء الأخبار وتصنيفها والسكوت عن بعض التفاصيل والإسهاب في أخـرى حسـب متطلبـات الوضع السياسي العباسي، هو ما طبع تاريخ الطبري وحقق نجاحه. لكن السؤال الحاسم هنا، هل استطاع الطبري النجاح في مهمته، وهل استطاع إرضاء الجميع؟

نـلاحـظ أن الطبـري رغـم استقـلالـه النسبـي كفقيه ومؤرخ، انتهى إلى إرضاء العباسيين أكثر من غيرهم. فلأن كان نجح في تجميع مادة تاريخية مهمة، أفاد منها المؤرخون اللاحقون، فإنه لم يوفق لإرضاء الأطراف المتخاصمة التي حاول الطبري إرضاءها. وأكبر مثال على ذلك تعرضه لنقمة السلفيين الذين طوقوا داره وراموا قتله، واتهموه بالرفض. وذلك بعد أن تجاهل الطبري في كتابه «اختلاف الفقهاء» ذكر اسم أحمل بن حنبل ولم يعتبره من الفقهاء.. كما أنه أبدى رأيه في التنزيه، حينما سأله الحنابلة عن خبر «الجلوس»، وأنشد:

«سبحـــان مـــن ليـــس لـــه أنيـــس ولا لـــه فـــي عـــرشـــه جليـــس»[2]

---

(١) A. OUMLIL, L'HISTOIRE ET SON DISCOURS, P. 43.

(٢) لعل هذا هو الموقف الذي لم تغفره الحنابلة للطبري، وربما لهذا السبب انبعثت الحاجة إلى إخراج تصانيف تاريخية سلفية تحل محل الطبري ـ كما سنرى بعد ذلك ـ. ويقول ابن الأثير: «في هذه السنة =

وقد حاول الطبري إرضاءهم بتأليف كتاب يعتذر فيه إلى الحنابلة، كما أخفى كتابه «اختلاف الفقهاء» الذي اكتشف مدفوناً في داره بعد موته[1].

فالطبري لم يكن مؤرخاً تابعاً؛ إن كلاماً كهذا يجعلنا في حيرة من أمرنا ونحن نخلط بين المؤرخ المنتمي حقيقة لسياسة البلاط وبين المؤرخ المنتمي لبيئة وسياسة عصره. فلا نشك في استقلال الطبري ولو في حدود معينة. وأن انتماءه لا يتعدى مراعات حساسية الوضع السياسي والتوازنات التي عاصرها. أما كونه موضوعياً، فلا! إن الطبري تصرف في أخبار كثيرة ومارس عملية انتقاء دقيقة. . فهو وإن كان لم يكذب أو ينتحل في الرواية، فقد تصرف وأظهر بعضها وأخفى الآخر، وترك أمر تنقيحها على القارىء، لذا يقول: «وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن المتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول، واستنبط بفكر النفوس إلاّ القليل اليسير منه. فما يكون في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما ينكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من بعض ناقليه إلينا، وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدّي إلينا»[2].

فعلى الرغم من ذلك، فإن الطبري استطاع النجاح في أن يقدم مدونته الشاملة في نوع من الاستقلال مع شيء من التحيز، لذا لم يكن محايداً.

وإذا ما أردنا البحث عن موقف الطبري من التشيع ـ الذي هو موضوع بحثنا ـ فإننا نجد محاولة قصوى يبدلها الطبري لإرضاء الشيعة وتناول أخبارهم في تاريخه بنوع

= توفي محمد بن جرير الطبري صاحب التاريخ، ببغداد، ودفن ليلاً بداره، لأن العامة اجتمعت ومنعت من دفنه نهاراً، وادعوا عليه الرفض، ثم ادعوا عليه الإلحاد، وكان علي بن عيسى يقول: «والله لو سئل هؤلاء عن الرفض والإلحاد ما عرفوه ولا فهموه». محمد كمال الدين بن محمد العامري/ النهج الأحمد في أصحاب أحمد بن حنبل، ج١، ص ٣٨/ تحقيق محمد مطيع الحافظ نزار أباظة، دار الفكر، ١٩٨٢.

(١) ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، ج٦، ص ٤٣٧، نسخة مرغليوت، المطبعة الهندية، ١٩٣٠، القاهرة.

(٢) ابن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج١، ص ٧ ـ ٨، ط، دار إحياء التراث العربي.

من الحياد. غير أننا لا ننسى أن الطبري لم يكن ليجعل لأي طرف من الأطراف أهمية فوق حساسية العباسيين. فحينما يتعلق الأمر بالشيعة، فهو يقرر وجهة النظر البغدادية، أي تلك التي ترضى كلاّ من العباسيين وقليلاً ما تراعي حساسية السلفيين.. ولهذا السبب اتهموه بالرفض. فقد كان الطبري مدفوعاً بمشروعه الطامح لإرضاء جلّ الأطراف، إلى التصرّف بذكاء في بعض الأخبار التي من شأنها أن تقوي الطرف الشيعي، أو تثير حنق الأطراف الأخرى فقد تفادى قدر الإمكان أن يظهر في تاريخه منحازاً لفرقة، أو منتصراً لها. لكن السؤال الجوهري هنا: إلى أي حدّ نجح الطبري في استراتيجيته هذه؟ والجواب الحقيقي، يكمن في ما ستكشف عنه المراحل اللاحقة، حيث بروز مجاميع جديدة للتأريخ الإسلامي. فعلى الرغم مما بدله الطبري، فقد خانه موقفه في الكثير من المناسبات. هناك ملاحظة أخرى جديرة بالتأمل؛ فقد حاول الطبري إخفاء عبارة بكاملها من حديث «الدار» في تفسيره الكبير؛ حيث يعتبر خبراً حاسماً بالنسبة للشيعة والعلويين فيما يتعلق بأمر الوصية بالإمامة. فالخبر كما رواه جماعة من الأخباريين والمؤرخين، أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿**وأنذر عشيرتك الأقربين**﴾[1] [الحجرات/ ٩٤ ـ ٩٥]، قام الرسول ﷺ يدعو أقرباءه وفيهم عمه أبو لهب فقال ﷺ: «يا بني عبد المطلب، إنّي والله ما أعلم شاباً في العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم به، إنّي قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة. وقد أمرني الله عز وجل أن أدعوكم إليه فأيكم يؤمن بي ويؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم؟ فسكت القوم ولم يجيبوا إلاّ عليّ، قال: «أنا يا رسول الله أكون وزيرك على ما بعثك الله» وبعد أن كرّر الرسول ﷺ دعوته لقومه ثلاث مرّات، التفت إليهم وقال:

«هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم (أو عليكم) فاسمعوا له، وأطيعوا» فقام القوم يضحكون، ويقولون لأبي طالب: «قد أمرك أن تسمع لابنك وتطيع وجعله عليك أميراً».

ولا أدري كيف أورد الطبري نص هذا الخبر في تاريخه كاملاً ـ اللهم إن كان مقصوداً ـ ثم يتصرف فيه ويصوره في تفسيره. فقد ذكر الخبر في «جامع البيان» على

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج١٩، ص ١٢١ ـ ١٢٢، دار الفكر.

هـذا النحـو: «فـأيكـم يـؤازرنـي علـى هـذا الأمـر، علـى أن يكون أخي وكذا وكذا. . الحديث»[1]. ولعله برر هذا التجاوز والإخفاء الذي تكرر في كتبه وخاصة تاريخه إلى خشية سوء الفهم عند العامة. وهو ما يعبر عنه بالكراهية في نقله لحوادث سنة ٣٠هـ. . «وفي السنة أعني سنة ثلاثين كان ما ذكر من أمر أبي ذر ومعاوية وإشخاص معاوية إياه من الشام إلى المدينة وقد ذكر في سبب ذلك أمور كثيرة كرهت ذكر أكثرها»[2].

وقـد تبيـن أن ما كره الطبري ذكره في هذه الحوادث، أموراً تمس الخليفة الثالث عثمـان بـن عفـان، كما نجدها عند أحد المقتفين لطريقة الطبري، وهو المؤرخ، ابن الأثير، الذي قال:

«وفـي هذه السنة كان ما ذكر من أمر أبي ذر وإشخاص معاوية إيّاه من الشام إلى المدينـة وقـد ذكر من أمر أبي ذر وإشخاص معاوية إيّاه من الشام إلى المدينة وقد ذكر في سبـب ذلك أمور كثيرة من سبّ معاوية إيّاه وتهديده بالقتل وحمله إلى المدينة من الشام بغير وطاء ونفيه من المدينة على الوجه الشنيع لا يصلح النقل به»[3].

ولكننـا نـدرك الـدوافـع التـي جعلـت الطبري يتصرف في خبر الإنذار، مع أنه لا يحتوي على أي مساس مباشر بأحد الخلفاء ولا يتعرض بالتشنيع لأحد من السلف. . كل ما في الأمر أن حديث الدار ـ كما عرف عند المحدثين ـ يعكس موقفاً حاسماً، قد يمثـل إحـراجـاً للطبـري الـذي كتـب تفسيـره لكـافـة المسلمين. فلجأ إلى إخفاء لفظ «الوصي» للأسباب ذاتها. هكذا حاول الطبري إرضاء الجميع ـ وتقليم أظافر كل الفرق ـ مع تعزيز موقف العباسيين ـ الموقف الرسمي ـ سعياً إلى تحقيق مشروعه التاريخي الوحدوي لإرجاع التوازن المفقود. ولا ندع أن طريقة الطبري في التصرف في الأخبار كانت بزيادة أو نقيصة؛ بل بترجيح بعضها على البعض ولو على حساب الوثاقة وقوة السند، والعمل على إخفاء وحذف بعض العبارات من الخبر، بخلاف ما عرف عـن بعض المؤرخين، حيث ذهبوا إلى أكثر من ذلك بالزيادة في الأخبار وتخيل بعض

---

(١) تاريخ الطبري، ج١/٢٨٥٨ ط. ليدن.
(٢) ابن الأثير، الكامل ٣/٨٨ ط. أوروبا.
(٣) ابن الأثير، الكامل ٣/٨٨ ط. أوروبا.

الوقائع التي لم تتحقق على أرضية الواقع التاريخي العربي. لكننا لا نبرىء الطبري من حيث أنه أورد أخباراً تخييلية لوضاعين كان يدرك ضعف وثاقتهم، وألقى مسؤولية ما أوردوه عليهم. تاركاً ما حفلت به مدونات سابقة لعهده، رغم اعترافه بأهميتها واعتماده عليها في أكثر من مورد. فقد كان معياره يقوم على صيانة التوازن المفقود داخل الأمة، في إطار مشروع يستهسل أهمية اليقين والصحة في الأخبار. إن أكبر مأزق وقع فيه شيخ المؤرخين العرب، وقاده إليه مشروعه التاريخي القائم على أيديولوجيا الوفاق والتوازن والوسط، هو ما قام به من إشاعة لأخبار سيف بن عمر التميمي، الذي لم يكن يمثل قبل الطبري مصدراً موثوقاً. فعلى الرغم مما نعت به هذا الأخير من كذب ودس في الأخبار من قبل الجمهور، إلى حدّ الإجماع، نجد الطبري يعتمد رواياته كمصدر أساسي ووحيد لتدوين أخبار عصر الخلفاء الأوائل. وبفضل تألق تاريخ الطبري، راجت روايات سيف بن عمر، وتقبلوها دونما تمحيص. لقد اعتمد الطبري ـ أيضاً ـ روايات سيف بن عمر في أحداث الخليفة عثمان. وعلى الرغم من أنه كره ذكر الكثير من التفاصيل بهذا الشأن حرجاً من ذكر ما من شأنه التشنيع بالخليفة، فقد اعتمد فرية سيف بن عمر، حول الدور المشبوه لعبدالله بن سبأ في كل هذه الأحداث التي انتهت إلى اغتيال الخليفة عثمان. يقول: «وفي هذه السنة كان ما ذكر من أمر أبي ذر، وإشخاص معاوية إيّاه من الشام إلى المدينة، وقد ذكر في سبب إشخاصه إياه من الشام إلى المدينة أمور كثيرة كرهت ذكر أكثرها، فأما العاذرون معاوية في ذلك فإنهم ذكروا في ذلك قصة كتب بها إلى السري يذكر أن شعيباً حدثه عن سيف، عن عطية عن يزيد الفقعسي قال: لما ورد ابن السوداء الشام لقي أبا ذر. . الخ»[1].

إن الطبري هنا يكره التعرض لتلك التفاصيل، تفادياً للإحراج. غير أنه لم يلتفت إلى أخبار من قبله كالبلاذري أو اليعقوبي مثلاً، من أولئك الذين لم يجعلوا مسؤولية كل أحداث ما عرف بالفتنة الكبرى، على كاهل رجل مجهول كعبدالله بن السوداء (ابن سبأ). لكنه يتحدث عن أن العاذرين لمعاوية ساقوا أخباراً من ذلك القبيل، وذكر

(١) تاريخ الرسل والملوك، بتوسط أسد حيدر، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، ج٣، ص ٣٧٣، منشورات مكتبة الصدر، طهران، شارع ناصر خسرو.

سندها. وهنا ـ وكما سبق وذكر ـ يفترض من الباحث التحقيق في صحة الخبر. إن خبر ابن سبأ، مما انفرد به سيف بن عمر. وراجت تلك الرواية بعد أن اعتمدها الطبري في سياق سرده لأحداث كره ذكر تفاصيلها؛ وانتقى من بين عشرات الأخبار، خبر سيف بن عمر المعروف بميوله الأموية وتبريره لهفوات الخلفاء. وقد ذاع هذا الخبر وتناقله المؤرخون الذين جاؤوا من بعده، خصوصاً ذوي الميول الرسمية أو السلفية، كما أخبروا بذلك أنفسهم. مع ذلك نرى أن سند الخبر فيه رجال عرفوا جميعاً بالكذب والاختلاف في الرواية. فالسري هذا الذي ذكره الطبري، شخصية مجهولة، لأن ثمة أكثر من «سري» كلهم غير معاصر للطبري، ما عدا السرّى بن عاصم ابن سهل، وهو ممن عرف عند المحدثين بالوضع والكذب. أما شعيب الذي أخبر عنه السّرى هذا، فهو مجهول أيضاً. وقد روى عنه سيف بن عمر التميمي وأسند له أخباراً غريبة.. مع أن سيف بن عمر هذا، من أشهر الوضاعين والمتعصبين للنزارية، المتحاملين على اليمانية[1]. وأن ميل الطبري إلى أخبار كهذه فيه نوع من التساهل وربما التعمّل في ترجيح أخبار على أخرى بغير مرجّح معقول، سوى ما كان يهدف إليه الطبري من تفادي إزعاج الحشود السلفية، ونوعاً ما حساسية خلفاء بني العباس. إن أهمية أخبار سيف بن عمر تكمن ـ بغض النظر عن وقوعها في نمط تخييلي ـ في أنها تجعل عبأ مسؤولية الفتنة على شخصية مختلقة. وفي ذلك، ما فيه، من ترويح على ضمير المتعصبين للسلف. فهذا شخص يهودي متنكر، وعدو للإسلام.. والنتيجة، هي أنه من الخطورة، بالنسبة لمؤرخ عاصر القرن الرابع الهجري، أن يعترف بإمكانية وجود خطر على الإسلام من داخل المسلمين. فالتاريخ القدساني مهما بلغ من احتياط في المس بالمقدس، فإنه لا يجد أدنى حرج في إخفاء الحقائق والتصرف بها. إن الحقيقة في حدّ ذاتها ليست من أهداف هذا النمط من التاريخ. لأن هذا الأخير ليس أكثر من وظيفة أيديولوجية لتعزيز كيان ما، سياسي أو ثقافي.. وتبرير دؤوب لأحوال الهيئات ذات السلطة النافذة. فالطبري وهو يتصرف في الحقيقة من دون كذب، إنما كان يصيغ صورة للحقيقة، مزيفة؛ وهذه هي حقيقة الأيديولوجيا. إنها موقف تبريري، قد يكون

---

(١) راجع بهذا الخصوص كتاب «عبدالله بن سبأ وأساطير أخرى، السيد مرتضى العسكري».

لا شعورياً، ينتهي إلى صياغة مزيفة عن الواقع، من أجل خدمة فكرة ما. هكذا يمكننا القول، أن الطبري لم يستطع أن يقدم لنا سوى تاريخاً أيديولوجياً.

ابن كثير

ويمكننا أن نتعرض لنموذج آخر للكتابة التاريخية العربية، ويتعلق الأمر هذه المرة بمحدث واضح الانتماء، مارس التاريخ بدافع إعادة بناء الحقيقة القدسانية كما يتصورها السلفي. إنه الحافظ ابن كثير الذي يوقفنا أمام نمط آخر للكتابة التاريخية عند العرب، تلك التي تجعل من الانتصار للمذهب، غايتها القصوى. فابن كثير يقدم لنا نفسه كمحدث أولاً، ثم كمؤرخ ثانياً. وما يجعله يختلف هنا عن الطبري الفقيه المؤرخ؛ هو وضوح انتمائه. إن ابن كثير ـ إذن ـ يقدم نفسه كمؤرخ يهدف إلى تبرير تاريخ قدساني للسلف. وكمحدث، فهو يستطيع أن يأخذ ويرد ما شاءت له ضرورات المذهب من أخبار، من أجل صياغة الموقف المقبول لدى التيار الذي يمثله. بينما كان الطبري يقدم تجربته على أساس التأريخ الشمولي الذي يراعي طموحاً وحدوياً. مع أننا نملك القول، بأن تميّز كليهما عن ابن خلدون واضح. لأن الدفاع عن المذهب يختلف عن الدفاع عن السلطة. إن ابن كثير يمثل اتجاهاً سلفياً على طريقة «سلفه» الذهبي. وفي اعتقادنا، أن السلفية قديماً وحديثاً، لم يكن من هواجسها الميل إلى السلطة كغاية لذاتها، وإن ظهرت حالات استثنائية بهذا الخصوص؛ وإنما ظلت حالة، لا نقول عنها أنها مذهبية، بل موقف أصولي متعصب، يحمل قضيتين: الأولى، ظاهر المعنى وحرفية النصوص، والثانية، تمثّل تجربة السلف بشكل عام دون تأويل أو انتقاء. وهذا ما يعني أن الكتابة التاريخية حينما يتولاها نصير السلفية، سوف تكون محاولة ارتجاعية دؤوبة، وتبرير متواصل للأخطاء والانحرافات. وهو ما يعيد تسطيح التاريخ ونصب التابوهات المنهجية في طريق تقصي الأثر، وهو ما يؤسس لظاهرة العموم والإجمال في التحقيق التاريخي عند العرب.

إنه من الصعوبة فهم حقيقة هذه المنهجية التاريخية إذا لم نقاربها في ضوء منظومتها العقدية. فالسلفي حينما يكتب في أي مجال من المجالات، فهو ليس وفيًّا لمجاله، كما لا يتناول موضوعاته بروح التخصص والصنعة.. بل يمارس نوعاً من

الجـدل التغالبي، يهدف إلى تطويق الآخر، الذي عادة ما يعني عند السلفي، زنديقاً أو بدعياً. ولأنه يقف من العقل موقفاً سلبياً، فإنه يجد نفسه مرغماً للدخول إلى هذه التجربة بعقلانية رثة تمثل أسوأ نموذج للأيدلوجيا. فابن كثير، يمثل محاولة من هذا القبيل، على غرار محاولة ابن تيمية في ردوده على المنطقيين. إنهم بالدرجة الأساس محدثون أو حشويون، ينطلقون من الخبر، وينتهون إليه. وما هو أخطر من ذلك، هو طريقتهم في التسليم بتفسير ظاهري كما تقدمه الألفاظ. وهو من جهة أخرى تيار يولي الأهمية الكبرى للسلف؛ إنه اتجاه الحفاظ الذين لا يرون أي ضرورة للاجتهاد أو إنماء المفاهيم، ما دام السلف الصالح قد قدم أكمل نموذج على الإطلاق. وما على اللاحقين إلا اقتفاء طريقهم، والسعي إلى استعادة نموذجهم المفقود. عملية ارتجاعية يستلب فيها الزمن بجميع تخارجاته، في بعد واحد، هو الماضي السلفي!

هكـذا نملـك ضبط البواعث الأيديولوجية، في تاريخ ابن كثير، الذي يعمل من خلال التأريـخ إلـى تقديم نموذج جاهز، يتم فيه تبرير وتجهيز حياة السلف «الصالح»، كمعيار لكل الخطايا التي حصلت في التاريخ العربي والإسلامي، أو تلك التي ستحصل دائماً في دنيا البشر. فلأن كان الطبري يتصرف في أخبار السلف كي يرسم نموذجاً توفيقياً، لإقرار السلم المجتمعي وإعادة التوازن والوحدة للأمة، فإن ابن كثير، سيدوس كل هذه الاستراتيجية، من أجل كتابة تاريخية تتوسل بوسائل غائية، تهدف إلى جعل تاريخ السلف تطبيقاً كاملاً لأحكام القرآن، أو بتعبير آخر، لجعله تاريخاً قرآنياً[(١)]. ومهمتـه هنـا لا تقـل خطـورة عـن مهمـة البـاحث عن وحدة الأمة والتهدئة بين الفرق والمذاهب الإسلامية، خصوصاً حينما يتعلق الأمر بأحداث الفتنة الكبرى، التي تمثل عقـدة أسـاسيـة لـدى المؤرخ السلفي، حيث هنا فقط ترتبك أدواته النظرية، ويكون مضطـراً إلـى القفـز عليهـا، والتعتيـم عنها. فهدف المؤرخ السلفي، ليس هو عرض الأحـداث كمـا هـي ـ بلـه فلسفتهـا ـ، بـل الغـايـة القصوى، أن يجد في غمر هذه

(١) قياساً على ما جاء في الأثر أن الرسول ﷺ كان قرآناً يمشي على الأرض. ومثلما ظلت «السيرة» نموذجاً قرآنياً تزعم حركته شخص الرسول ﷺ فإن السلفي ينزاح أكثر، ليعتبر سيرة من جاء بعده تاريخاً قرآنياً نموذجياً ـ أيضاً ـ.

الأحـداث مـا هـو قـابـل للتبرير، وما يصلح أن يكون عنصراً قادراً على رسم صورة قدسانية للسلف.

نجـد مـن الجـانب الآخر، أن أهمية تاريخ ابن كثير ـ البداية والنهاية ـ تفوق عند قطـاع كبير من المسلمين، أهمية تاريخ الطبري نفسه. وهذا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار، سلفية المؤرخ؛ وهي صفة جديرة بأن تجعل قطاعاً مهماً من المسلمين يقربونه أكثر من غيره. ربما كان جمهور العامة قد تعاطف مع تاريخ الطبري في بداية الأمر، مقارنة مع من سبقه. لكن سرعان ما سيتغير الموقف منه. وهو ما سيفسر لنا الأسباب التي جعلت ابن كثيـر يقدم على كتابة مدونة تاريخية جديدة. ونحن في البداية نتساءل: إذا كان ابن كثير لم يأت بجديد بعد الطبري، فلماذا أقدم على كتابة التاريخ؟

لقـد تفقـد ابـن كثير كل الأحداث التي توقف عندها الطبري واحجم عن الخوض فيها. فالطبري قد يضحِّي بالنص من أجل الوصول إلى الوفاق. في حين نجد ابن كثير يضحي بالوفاق من أجل تحديد موقف السلف. وكلاهما قد يضحي بالحقيقة من أجل بلـوغ غـايـة ايـديـولـوجيـة ما. ابن كثير إذن، يحمل أدوات، هي الأدوات ذاتها التي يتـوسلهـا أنصـار السلفيـة فـي جميـع حقـول المعـرفـة؛ أعنـي أحـديـة المعنى الظاهر للنصوص، وتقـديس الماضي على علاّته فالزمان عند المؤرخ السلفي، ينقسم بحسب القـرب أو البعـد من عصر البعثة. فهناك عصر الصحابة، وهناك عصر التابعين، وتابع التابعين. . فإذا ثبت لدى الأخباري السلفي أن أفضل العهود، عهد الرسول ﷺ، ثم الـذي يليـه، فمعنى ذلك أن المؤرخ وهو ابن العهود المتأخرة دائماً، يجد نفسه ملزماً بهذه الحقيقة. حيث لا يكتفي باحترامها، بل بتبريرها أيضاً. حتى أننا نجد المؤرخ ذاته يتحـول لـدى الأجيـال اللاّحقـة، إلـى جـزء من هذه الظاهرة السلفوية، ويعتبر تاريخه جـامعـاً مـانعـاً، إن لـم يكـن تاريخاً سنيًّا؛ فيما التواريخ اللاحقة ـ دائماً ـ هي تواريخ بـدعيـة. فكيـف يتسنـى للمـؤرخ السلفـي أن يـؤرخ بموضوعية كافية، لعصر الخلفاء الأوائل، خصوصاً وأنه مطالب بأن يرقى بعهدهم إلى درجة قصوى من المعصومية. إن المعيار الذي يحدد رؤية السلفي للتاريخ، ليس طبيعة المادة التاريخية في حد ذاتها، بقـدر ما هي تلك الأطر النظرية التي تتحكم بذهنيته، حيث يغدوا التاريخ السابق، هو تاريخ أفضل العهود على الإطلاق؛ وفعل البشر الراشدين، والمبشرين بالجنة، وربما

المغفور لهم ما تقدم وما تأخر من ذنوبهم[1]. فابن كثير أعاد صياغة الأحداث وفق هذا التصور؛ لذا كنا أمام تاريخ صراع بين أنصار السلف «الصالح» وأنصار البدعة. وهو مهما اختلفت حيثياته يبقى تاريخاً ايديولوجياً! وقد تظهر تلك الحقيقة جلية حينما تناول أحداث بغداد خلال القرن الرابع. فقد كان مؤرخنا السلفي يقرأ الأحداث بذهنية المحدّث الذي يجعل المعيار الأساسي هو «السنة». وكسلفي، فهو يحمل فهما معيناً للبدعة. فالتاريخ ليس ساحة للتفاعل الاجتماعي وحصيلة فعل وممارسة بشرية، بل هو تاريخ التزام أو خروج عن السنة. وهنا يتم إبعاد جميع العوامل الأخرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي تمثل أبعاداً أساسية ومقومة للتاريخ الإنساني. هكذا نجد ابن كثير لا يتوانى عن اتهام أصحابه الذين قاوموا البدعة بالبدعة، بكونهم جهلة ومبتدعة أيضاً. لذا نجده يقول بخصوص أحداث سنة ٣٨٩هـ «.. ولما كانت الشيعة يصنعون في يوم عاشوراء مأتماً، يظهرون فيه الحزن على الحسين بن علي، قابلتهم طائفة أخرى من جهلة السنة. فادعوا أن في اليوم الثاني عشر من المحرم قتل مصعب بن الزبير، فعملوا له مأتماً، كما تعمل الشيعة للحسين، وزاروا قبره، كما يزار قبر الحسين، وهذا من باب مقابلة البدعة ببدعة مثلها. ولا يرفع البدعة إلاّ السنة الصحيحة. ودامت السنة على هذا الشعار القبيح مدة سنين»[2].

ويتضح ذلك أكثر فيما ذكره عن أحداث ٣٧٥ قائلاً: «فيها في عاشوراء عملت البدعة الشنعاء على عادة الروافض، ووقعت فتنة عظيمة ببغداد بين أهل السنة والرافضة، وكلا الفريقين قليل عقل أو عديمه، بعيد عن السداد. وذلك أن جماعة من

---

(١) هناك قطعة مهمة من التاريخ العربي، تعامل معها المؤرخ السلفي بمنطق «السيرة». وهي الفترة التي أعقبت وفاة الرسول ﷺ وينحصر جهده ههنا، ليس في نقد الوثيقة، أو بالأحرى بقتل منطقها التاريخي، بل في تبريرها. لأن الهدف الجوهري من كل هذا، الوصول إلى تأكيد نموذج «السلف الصالح». وبدل أن يجعل التاريخ معياراً لهذا النموذج، فإنه يجعل هذا الأخير، معياراً للتأريخ لهذه الحقبة. وذلك انطلاقاً من أنها مرحلة ضمت أشخاصاً، يورد السلفي أخباراً تفيد بأنهم مبشرين بالجنة، ومغفور لهم ما تقدم وما تأخر من ذنوبهم. فالذين حضروا بيعة الرضوان، هم داخلون في هذا الغفران، مطلقاً. ناسياً أن هذه البيعة ـ نفسها ـ شهدت حضور الشخصيات، عرفت بالخيانة والنفاق، مثل عبدالله بن سلول. وبالنتيجة، هذا موقف مناقض لفلسفة التاريخ.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ج١١، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦، مكتبة المعارف، ١٩٦٦م ـ بيروت.

أهـل السنـة اركبـوا إمـرأة وسمـوهـا عـائشة، وتسمى بعضهم بطلحة وبعضهم بالزبير. وقالوا: نقاتل أصحاب علي، فقتل بسبب ذلك من الفريقين خلق كثير»(١).

طبعاً، ابن كثير هنا يقصد بـ «أهل السنة»، جماعة من متطرفي الحنابلة. لهذا فهو يستشنع عليهم مواجهة البدعة، بأخـرى تماثلها. وهذا يعني، أنه ـ مبدئياً ـ لم يكن من الممانعين في تقتيل هؤلاء الحنابلة للشيعة؛ على أن يتم ذلك وفق شريعة الجهاد. هكذا يخفف ابن كثير من لهجته، حينما يصف تلك المجزرة الرهيبة التي شهدها مسجد برتا، حيث راح ضحيتها عدد كبير من الشيعة. . «ثم تسلطت أهل السنة على الروافض، فكبسوا مسجدهم، مسجد برتا الذي هو عش الروافض، وقتلوا بعض من كان فيه من القومة»(٢).

لقد تبين أن الذهنية التي أرخ بها الطبري للوقائع، كانت مشبعة إلى حدّ ما بوعي سيـاسـي، مستقل عن أي جهة من الجهات. يمكننا اعتباره تاريخاً ايديولوجيا لمؤرخ منتمي إلى عصره، وممثلاً لجهة الوسط. غير أن تاريخ ابن كثير، هو تاريخ ايديولوجي ذو غاية مذهبية خالصة. وحتى وإن ظهر أحياناً معارضاً لسياسة عصره، فهو نمط من التاريخ المحافظ، يرمي إلى تفقيه الحدث وتفسيره وفق منظور شرعي. أو هو تاريخ يمثل مسرحاً لصراع دائم ومحتدم بين أهل السنة وممثلي التيارات البدعية. فلا مجال لأي عامل آخر في الفعل التاريخي العربي.

ابن خلدون

إلى جانب هذين النمطين من الكتابة التاريخية العربية ـ التوفيقي والمذهبي ـ ثمة نمـوذج آخـر، مثّلـه أحـد رموز الكتـابـة التـاريخيـة وأحد مؤسسي فلسفة التاريخ عند العرب: عبد الرحمن بن خلدون. ذلك النمط الذي يمكن نعته بـ: التاريخ المتسيس. وهو نوع من الكتابة التاريخية، تنطلق من داخل الظروف والملابسات السياسية، التي تنخرط في لعبتها بشكل سافر. وهو على غرار النمطين السابقين، لا يقدم نفسه كتاريخ مسؤول عن عرض الأحداث بصورة موضوعية، والبحث عن فلسفة حقيقية للمعطيات

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١١، ص ٢٧٥.
(٢) المصدر السابق، ج١١، ص ٢٥٤.

التـاريخيـة، وإنمـا يتناول الوظيفة التاريخية من المنظور ذاته الذي تدور حوله الوظيفة السياسية. وهي وظيفة تجعل الحقيقة متماهية مع الموقف البراغماتي لشخصية مارست السياسة بدون شروط مسبقة أو حتى دون مبادىء مقررة[١].

لا شـك فـي أن الحديث عن ابن خلدون، يفيدنا في إبراز ظاهرتين ميزتا الكتابة التاريخية عند العرب. الأولى، تتعلق بموقف المؤرخ من الفرق والتيارات المعارضة. وهو موقف يُفسَّر بانتماء المؤرخ إلى دائرة السلطة. فيتحول بذلك التاريخ إلى ممارسة للتهميش من جهة، وتعزيز كيان سياسي ما من جهة أخرى. أما الثاني، فيتعلق بتقنيات التزوير المدبرة، والموقف التحريفي الواعي بأغراضه. وابن خلدون هنا يمثل الظاهرتين معاً. فهو من جهة يجسد مثال المؤرخ الغارق في انتماءاته السياسية، حيث تجلت آثار ذلك واضحة في تاريخه. ومن جهة ثانية، يمثل المؤرخ البارع في إعادة بناء الأحـداث التـاريخيـة، ومحـاولـة تكييفها بما يتماشى مع التيار العام، والرأي الرسمي الغـالـب. مع ذلك نجـد مؤرخنـا المغربي، ظل يمثل فرادة نادرة على صعيد «الكتابة التاريخية» من حيث الموقف النقدي الذي ضمنه مقدمته، وجسد به ما يشبه قطيعة معرفية في هذا المجال. وهذا أمر لا نملك نكرانه، على الرغم من الاضطراب الفكري الواضح في آثاره. فلقد اعتاد الباحثون على التعاطي مع الأثر الخلدوني من منظور فينومينولوجي بحت. لذا أعفوا أنفسهم من عناء البحث في طبيعة تشكل أفكاره. وظلت وظيفتهم لا تتجاوز فهم مضمون النص الخلدوني دون البحث في جينيالوجياه. غيـر أننا حينما نهمّ ببحث الجزء الثالث من «المقدمة»، تواجهنا تلك التناقضات الحادة التي بدا فيها، ابن خلدون، نصيراً لظلامية فتاكة. هاهنا يفقد المنظور الفينومينولوجي جدواه، وتنبعث الحاجة إلى إقحام الابستمولوجيا بقوة في هذا المجال. أما عن سبب هذا التناقض بين عقلانيته التاريخية كرائد سابق لأوانه في ميدان فلسفة التاريخ، وبين لا

---

(١) يقول إيف لاكوست: «. . . لقد قدم المؤرخ المغربي للأمير المغولي، وهو أسيره، معلومات جد دقيقة حول عدد كبير من البلدان، وامتدح انتصاراته بتفصيل بالغ، بحيث أنه تحول من أسير للفاتح إلى ضيف. وقد أخذ تيمورلنك بابن خلدون، إلى الحد الذي جعله يقترح عليه، ولكن عبثاً، الدخول في خدمته، بصفة مؤرخ ومستشار». ابن خلدون، ترجمة د. ميشال سليمان ط٣، ١٩٨٢، دار ابن خلدون ـ بيروت.

عقلانيته الفلسفية، فذلك راجع إلى وقوعه كضحية، لتيارات جذب، استهوته كفقيه وسياسي ومتصوف. فقد كان ابن خلدون في الجزء الأخير من المقدمة ـ خصوصاً ما يتعلق بالفلسفة ـ أقرب إلى أبي حامد الغزالي منه إلى ابن رشد. ولسنا ندري في أي الظروف، حقاً، كتبت «المقدمة»، التي جاءت منفردة عن «التاريخ»[1]. بل إننا لا نملك حقيقة الوثيقة الأولى للمقدمة التي أهداها السلطان أبي العباس[2]؛ حتى يتسنى

(١) هناك من يعتبر كتاب «المقدمة» وحدة مستقلة عن كتاب «العبر». ولهذه الوجهة من النظر ما يبررها، خصوصاً حينما تقارن بالكيفية التي سرد بها ابن خلدون، مجمل أحداث كتاب «العبر». أما عن الظروف التي أنجزت فيها المقدمة؛ فالظاهر، أن شطراً منها كتب بالمغرب، والآخر بالشرق (مصر). وقد أعيى الباحثون أنفسهم في سبيل تبرير ذلك التناقض الواضح في المقدمة؛ فعزاه البعض إلى طبيعة البيئة التي عاش فيها ابن خلدون ذات التيارات المتناقضة.. وارجع البعض ذلك إلى تأثره بوجوده بمصر. وأن الشطر الذي أنطوى على عناصر لا عقلانية، من المقدمة، إنما كتب هناك ـ بالشرق ـ.
لقد أصبح القبول بهذا التناقض طبيعي جدّاً.. يقول إيف لاكوست: «الحقيقة، ليس ممكناً الفصل الجذري بين مظهرين متعارضين في فكر ابن خلدون. وليس ممكناً أيضاً «إخفاء» أحد هذين الوضعين الفكريين [...] وأنه لمن الضروري، إذن، أخذ هذين العاملين المتناقضين بعين الاعتبار. إن الوسيلة الوحيدة، والفرضية الوحيدة المقبولة، هي اعتبار فكر ابن خلدون من وجهة جدلية، كمجموع متناقض..» ابن خلدون، ص ٢٣٤ مصدر سابق.
ولدينا هنا وجهة نظر تختلف عن هذا الرأي الذي يطغى عليه عنصر التبرير؛ وهي أن ابن خلدون لم يكن أكثر من محدث مالكي شديد التعصب.. وسياسي حاذق، بنى نظريته على نتائج من سبقه من العلماء، في حدود ما يتصل بنظرية العمران، مضيفاً إلى ذلك تجربته السياسية. ولا نخفي ميلنا إلى ما أكده هاملتون جيب، من أن الحقائق الأولية أو القواعد التي تقوم عليها دراسة ابن خلدون، هي الحقائق والقواعد ذاتها التي توصل إليها عملياً.
كل الفقهاء السنيين السابقين والفلاسفة الاجتماعيين الأولين ص ٣٩ ـ النظم والفلسفة والدين في الإسلام ـ المركز العربي للكتاب ـ دمشق.

(٢) تجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون كان قد أهدى نسخة من كتاب العبر، إلى السلطان أبي العباس. وهي النسخة الأصلية المفقودة. وذلك تم قبل ذهابه إلى مصر. وليس بين أيدينا إلى النسخة الجديدة التي أعاد مراجعتها. فقد ادعى الهوريني الذي وقعت النسخة الأصلية في يده لما أراد طبع المقدمة فيسنة ١٨٥٨م أنها كانت أقل مضموناً من النسخة الفارسية المهداة إلى القرويين سنة ٩٩٧. (تعليق الهوريني في طبعة مصطفى محمد بالقاهرة، ص ٧) بتصرف عن: فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة ـ، محمد عابد الجابري ص ٨٤، ط٢، دار النشر المغربية.

لنا معرفة أي من تلك الأجزاء، طالتها مراجعته. فلا نستبعد أن يكون ابن خلدون، الذي قضى فترة طويلة كقاضي القضاة، بمصر ـ التي ظلت حتى حين تتمتع بوضع علمي متميز ـ أفاد من بعض الآثار العلمية، التي ما كان له أن يتعرف عليها في مثل بيئة الشمال الأفريقي الغارق عصرئذ في غمر من التصوف الشديد السلبية. وليس من الغرابة أن يكون ابن خلدون قد صادف رسائل إخوان الصفا واطلع على مقالاتهم، خصوصاً ما يتعلق بنظريته في العمران. ولسنا هنا نروم النيل من ابن خلدون لأي سبب من الأسباب. نعم، إننا، ومن خلال البحث في حقيقة الأفكار التي تخللت مقدمته، وطبيعة المجال الذي شهد بروز هذه الشخصية، لا نرى ما يميز ابن خلدون عن غيره من المتقدمين أو المعاصرين. لقد بنى شهرته على أساس الدعم الكبير الذي ظفر به ـ لا أقل أثناء تفرغه لكتابة التاريخ ـ وأيضاً على أساس عزلة مجال الشمال الأفريقي، وبعده عن التفاعل مع ما جرى من مخاضات معرفية في الشرق الإسلامي. كما أن وجوده في بيئة محكومة خلال القرن الرابع عشر الميلادي بجمود فكري، ساعده على النبوغ السريع، بما كان قد اقتبسه من علماء سابقين أخفى فضلهم عليه. إن قيمة ابن خلدون لا تتجاوز الأجزاء الأولى من مقدمته. وتبدو المرحلة المعاصرة جداً من تاريخنا، هي المرحلة التي اكتشف فيها الاستشراق ابن خلدون. حيث لم يكن هناك من مبرر موضوعي للحديث عن عبقرية حقيقية، من خلال بعض الأجزاء من كتاب واحد. مع أن معظم كتاباته وأفكاره نافية ـ ضمنياً ـ لما ورد في المقدمة، كما لو أن هذه الأخيرة كانت مجرد انتحال. ههنا نجدنا نستصعب على طريقة الكثير من الباحثين، الحديث عن قطيعة معرفية في مجال التأريخ، يؤرخ لها بظهور ابن خلدون، لأن هذا لا ينسينا التحقيق في ذلك الشرخ الواضح، بين ابن خلدون صاحب المقدمة، وابن خلدون الذي لا تكاد تظهره أفكاره الأخرى، إلاّ بمظهر الفقيه التقليدي ـ وربما أيضاً المتعصب ـ الطامح إلى العثور على مكانة في حاشية السلطان. وقد كان من شأن ثورة كهذه ـ إن صحت ـ أن تجد آثارها، قبل كل شيء، في تاريخ ابن خلدون ذاته؛ حيث سنشاهد في مجال التطبيق، أبشع نموذج للتأريخ الرسمي، وأسلوباً لا يقاس حتى بأقل المؤرخين حظوة. وقد لا نجد في تعصب المعاصرين، لما في المقدمة ـ وهو عظيم بلا شك ـ سوى تخوفاً من التمادي في هذا التساؤل الذي هو بمثابة لغز حقيقي في هذه

التجربة الخلدونية الغامضة! لأنه إذا ما أثبتنا بأن المقدمة لم تكن سوى تجميع لما اقتبس من رواد سابقين، كابن سينا، وإخوان الصفا. فإن ذلك حتماً سينتهي بنا إلى ما قرره د. محمد إسماعيل، عن نهاية أسطورة ابن خلدون! وبما أننا لا نتساهل في رأي كهذا، مفتقر إلى الوضوح الكافي(١)، فإننا نكتفي هنا بالقول، أن ثمة عوامل منعت الباحثين من المضي إلى الزوايا الأخرى غير المقدمة، كتلك التي جعلت باحثاً في مستوى «هاملتون جيب»، لا يرى فيه أكثر من فقيه مالكي، طالما سعى إلى تبرير السلطة.

إن سيرة ابن خلدون، تحيلنا بدورها إلى نموذج آخر للتأريخ العربي، وهو ذلك الذي تزاوله شخصية سياسية، كان التاريخ بالنسبة إليها محطة أخيرة أودعت فيها ثمرة خبرتها الطويلة في الرهان السياسي. وما دام أن هذه المدونة ـ وخلافاً لما سبقها ـ كتبت برعاية البلاط، ودعم من السلطان أبي العباس(٢)، فلا مجال ـ إذن ـ للحديث عن تاريخ موضوعي، وقطيعة فعلية مع الكتابة التاريخية السابقة. فلم يكن منتظراً من ابن خلدون، رائد هذه القطيعة المعرفية، أن يستصحب الحقائق ذاتها، ووجهة النظر التقليدية، بشأن الحركات المناهضة للعباسيين. إذْ لم يكن ثمة من مبرر، على من جعل طبيعة العمران، معياراً للنظر التاريخي، أن تغيب عنه الأسباب الموضوعية التي

(١) على الرغم من أن كتاب «نهاية أسطورة» للباحث محمود اسماعيل، انطوى على ثغرات معرفية هائلة؛ إلاّ أنه أثار بعض القضايا المهمة على صعيد الدراسات الخلدونية. وما أثاره حول ما أفاده ابن خلدون من أخوان الصفا ـ والذي سماه سرقات ـ، جدير بالتأمل. لولا أنه ظل ضعيفاً من الناحية المنهجية وأسلوب الإثبات[. . .] وفي اعتقادنا، أن الردّ الذي قام به الباحث المغربي د. بن سالم حميش ـ نقلته العلم الثقافي الصادرة يوم السبت ٢٩ إبريل ١٩٩٧ ـ ربما كان دقيقاً من الناحية الإجرائية المنهجية؛ أما من حيث المضمون، فإن الأسئلة التي أثارها محمود إسماعيل ـ والتي هي في الواقع غير جديدة ـ ستبقى مطروحة ما لم يوجد تفسير شافي لها. مع أننا هنا لا نرى أي عيب أو انتقاص في أن يفيد ابن خلدون من أخوان الصفا أو غيرهم، بل العيب الكبير، حينما نحاول أن نجعل منه ابتكارة غير مسبوقة في دنيا المعرفة، وتلك حقاً هي أبرز وجوه الأسطورة.

(٢) يقول ابن خلدون «. . وقد كلفني ـ أبو العباس ـ بالانكباب على تأليف هذا الكتاب لتشوقه إلى المعارف والأخبار واقتناء الفضائل، فأكملت منه أخبار البربر وزناتة، وكتبت من أخبار الدولتين وما قبل الإسلام ما وصل إلي منها، وأكملت منه نسخة رفعتها إلى خزانته». (التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٢٣٣، حققه محمد بن تاويت الطنجي، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥١).

أدت إلى ثورة الزنج وقيام حركة القرامطة. . هذا في الوقت الذي بدل فيه جهداً كبيراً ـ بدى فيه أكثر انحيازاً من أسلافه ـ للدفاع عن موقف خلفاء بني أمية وبني العباس، وتبرير سلوكهم السياسي[1].

هناك بالنتيجة، أزمة خطاب تاريخي لدى العرب، نستطيع تلخيصها في كون التأريخ العربي ظل وثيق الصلة بفن كتابة «الملل والنحل»، حيث غدى صناعة ايديولوجية محض. فلم نستطع حتى مع ابن خلدون، الظّفر بتاريخ موضوعي يتقصى الأحداث من منطلق بحثي خالص وبروح علمي، يأخذ بالحسبان، قانون تطور العمران وجدل البنيات الاجتماعية وسنن التاريخ العامة[2]. ولسنا ننكر هاهنا، أن العرب، بقدر ما هم رواد هذه التجربة التاريخية، لم يتمكنوا من تحريرها من الرواسب الأيديولوجية السائدة. نعم، ليس ذلك يعزى إلى قصور في صميم الكتابة التاريخية العربية، ما دامت هذه الأخيرة رهينة بالحالة الثقافية لعصر، قُدّر له الخضوع لرقابة سلطانية ومذهبية شديدة، وشهد تماهياً عجيباً بين المعرفة والسلطة.

---

(١) يقول ابن خلدون، مدافعاً عن هارون الرشيد: «وأمّا ما تموّه له الحكاية من معاقرة الرشيد الخمر واقتران سكره بسكر الندمان فحاشا الله ما علمنا عليه من سوء وأين هذا من حال الرشيد وقيامه بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة وما كان عليه من صحابة العلماء والأولياء (. . .) والمحافظة على أوقات الصلوات وشهود الصبح لأول وقتها» المقدمة، ص ١٩، دار الجيل، بيروت.
ويقول في شأن معاوية: «. . والذي دعا معاوية لإثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحلّ والعقد عليه حينئذ من بني أمية(. . .) وليس معاوية ممن تأخذه العزّة في قبول الحق فإنهم كلهم أجلّ من ذلك وعدالتهم مانعة منه. . .» المقدمة، ص ٢٣٣.

(٢) هذا مع أن ابن خلدون ينتقد أسلوب من سبقه من المؤرخين ويشير بدقة علمية فائقة إلى ثغراتهم، بقوله: «. . لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربّما لم يؤمن فيها من العثور ومزلّة القدم والحيد عن جادة الصدق، وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرّد النقل غثاً أو سميناً» (المقدمة ص ١٠).

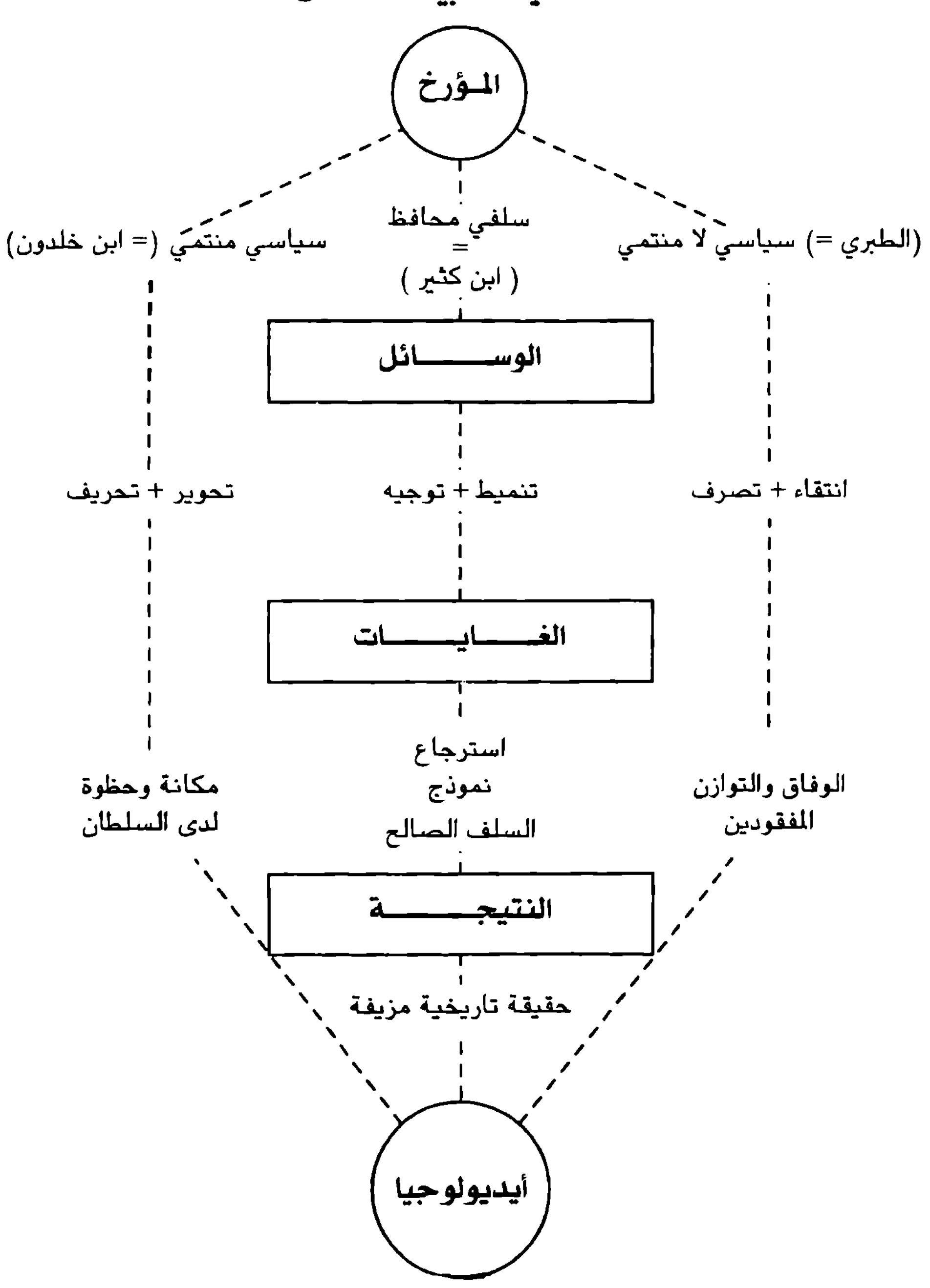
إن التــاريــخ هــو الصنعــة الــوحيــدة فــي عالـم المعرفة الأكثر تأثراً بظاهرة التزييف والتحريـف وسلطـة الأيـديولوجيا. ليس ذلك ـ فحسب ـ من حيث هو مجال استقرائي محض، أو أنـه أكثر العلـوم بعداً عن اليقين؛ ولكن لأنه صناعة مقررة لمخاطبة العامة، أكثر مما هو خطاب نخبوي. والحال، أن التيارات العقلانية ـ على الرغم من أنها مثلت قوة معرفية مهمة في التاريخ الإسلامي ـ عانت من تقلص كبير على مستواها الاجتماعي والديمغرافي. في حين أن التاريخ، هو ثقافة جماهيرية، موجهة لأكبر قطاع ممكن من الناس[1]. فهل معناه، أنه آن الأوان لإعادة النظر في هذا الموروث التأريخي؟ أو هل أن تاريخنا العربي لم يُكتب حتى الآن[2]؟!

بـالتأكيـد، ومـا دام أن تـاريخنـا حتى الآن لم ينزل من كبريائه ـ وديكتاتوريته ـ لإنصـاف التراث الآخر، المهمش، والممنوع.. وما دام أن وظيفته هي إقصاء صوت المعارضة التاريخية من دائرة المشروعية، مثلما ظلت وظيفة، كتابة «الملل والنحل»، هـي إقصـاءه من دائـرة الفكر الإسلامي، وبالتالي من عالم الحقيقة. فما دام هذا حال تاريخنا العربي، ووضعه الذي لا يزال يتخبط فيه، فإن الحاجة إلى كتابته مجدداً، تبقى ناجزة وملحّة!

---

(١) وكل من كتب التاريخ، كان يراعي هذه المسألة.

(٢) نعني بذلك، أنه لم يستطع حتى الآن أن يتحول إلى مادة معقولة. فالكتابة التاريخية، تعني، وكما يقول فرنسوا شاتلي، عرض متواصل، ومعمق، وموسع، بدون انقطاع للماضي..
LA NAISSANCE DE L'HISTOIRE. P.B.


أزمة الخطاب التاريخي العربي = التاريخ كأيديولوجيا
المـؤرخ
سياسي منتمي (= ابن خلدون)
سلفي محافظ
=
(ابن كثير)
(الطبري =) سياسي لا منتمي
الوســـــائل
تحوير + تحريف
تنميط + توجيه
انتقاء + تصرف
الغـــايـــات
مكانة وحظوة
لدى السلطان
استرجاع
نموذج
السلف الصالح
الوفاق والتوازن
المفقودين
النتيجـــــــة
حقيقة تاريخية مزيفة
أيديولوجيا

الآخر، الإمامي، في ضوء الرؤية «المللية»

الـذي عليـه معظم مؤرخي الفرق الإسلامية وأصحاب الملل والنحل، أن التشيع ـ بشكـل عـام ـ إن فـي المجـال العقـدي أو التشـريعـي، ظـل محـلاّ للبـدع ومـأوى «للضّلالات» الوافدة؛ عبر الترجمة أو بواسطة الاحتكاك، بالفلسفة الإغريقية والمدارس الإشراقية التي ازدهرت في الاسكندرية، وذلك التيار الغنوصي والهرمسي، الذي أمدت به المزدكية الإيرانية الفكر العربي والإسلامي، خلال العصر العباسي؛ عصر سلطة الخرسانيين. لكن وعلى الرغم من هذه الهجمة الواسعة التي ساهم في تعميقها جمهرة من العلماء، وأيضاً الخلفاء، الذين احتفظوا بعدائهم الشديد، للشيعة، نجد هؤلاء ـ ورغمـاً عـن كل ذلك ـ تمكنوا من الاستمرار في الوجود بإصرار نادر وعزيمة فذة[1]. وخلافاً للكثيـر من الفرق التي أندرست والتهمها النسيان من جراء الحصار والتهميش المفـروضيـن، حقق الشيعة انتصارات مماحكاتية على خصومهم من خلال تراث كامل من التعاليم الـتي مسـت جميع مناحي المعرفة مزوّدة بوسائل الدفاع والاحتجاج وإتقان دقيـق لأسـاليـب الجـدل والمنـاظرة. غير أن قراءة سريعة في التراث المذهبي المرتبط بـالعقيـدة الشيعيـة، تكشـف عـن أنهـا كـانـت تتأثر بمسار تاريخي، امتزج فيه العنصر السيـاسـي بـالعنصريـن الثقـافـي والروحي. اقتضى، أن يكون الشيعة في أغلب أطوار وجودهم التاريخي، وأكثر المراحل تفاعلاً وعطاءاً، أنصاراً للفلسفة والنزعات العقلية. ولا شـك فيمـا يعنيـه هـذا الاحتضـان من أهمية تاريخية على صعيد الانقسامات التي شهدتها البنية الايـديولوجية والمذهبية للمسلمين؛ فقد كانت الفلسفة، وهي آخر محطة انتهى إليها علم الكلام، أساساً فكرياً ورافداً ثورياً لدى القوى التراثية المعارضة.

وبمـا أن الشيعـة، مثلـوا علـى طول الخط، تلك الفئة المضطهدة، الأكثر تضرراً وانقهـاراً، وبـالتـالـي الأكثـر حـركيـة وتفـاعـلاً مع الأوضاع السياسية، فإن انتصارهم

(١) هذا الإصرار في الوجود تعكسه الخريطة البشرية التي يمثلها الشيعة في العالم الإسلامي، والإنجازات المختلفة التي قاموا بها خلال التاريخ القديم والمعاصر.

للفلسفة[1]، وهي استجابة تنطوي على موقف عقلاني، أعمل الشيعة كامل وسعهم لغاية تجذيره في تراثهم المعرفي، انتهى إلى الاستقلال بها حتى عن حدود علم الكلام الذي كان قد استنفذ أغراضه وأمسى حبيس قيوده، حيث استطاع الأشاعرة ـ فيما بعد ـ استثمارها لصالح تدمير إحدى أهم الأسس التي انبنى عليها علم الكلام والفلسفة، ألا وهو العقل. وقد كان لاحتضان الشيعة للفلسفة، مغزى تاريخياً وسياسياً، فضلاً عن كونه حاجة ابستيمولوجية، فرضته ضرورة مواجهة كيانات سياسية متشبعة بثقافة الجبر، ومؤدلجة بالفكر الأشعري أو السلفي المعارضين للعقلانية. فالفلسفة، إذن، ـ سواء عنينا بها الوافد، الأجنبي أو ذلك المعطى الفلسفي النابع من طبيعة تعاليم أئمتهم ـ وفي ضوء المعطى التاريخي، الذي واجهه الشيعة، كانت حاجة تاريخية ـ أيضاً ـ وإطاراً مكّن الشيعة من تطويق الكيان السياسي ومحاصرته معرفياً وثقافياً. فهي ـ أي الفلسفة ـ وسيلة تسخيرية، وموقع يملك الكثير من الإمكانات الفكرية والنظرية لتأسيس المذهب على قوالب أكثر انضباطاً وانتظاماً؛ وفوق هذا وذاك، استطاع الشيعة أن يعتمدوا على رهان المنهج والنظام والعقل، الأمر الذي منح مذهبهم شكلاً عقلانياً وبناء نسقياً. لولا أن الطبيعة المأساوية، التي لم تبرح العقل الشيعي المناضل، وجدت في تلك المقابسات الثقافية التي أنتجها العصر العباسي، خير معين لتقوية الموقع الدراماتيكي الذي يسم الفكر الشيعي، بمزيد من النزعات الإشراقية والأفلاطونية المحدثة، كإطار يخولها نوعاً من الاندماج والتعايش الداخلي، بين بُعد الفكر وبُعد المعاش.. فظروف الاضطهاد ومحنة الإبادة، ستنتهي إلى مسلك الإخفاء والتكتم ـ تقية ـ مما يعني خلق راموز تداولي ـ مفارق ـ للتعبير عن الممنوع واللامفكر فيه، وهو ما يعني بالنتيجة، «تصويفاً» لتراث مضطهد تسوده لغة التأويل، وتتكثف فيه دائرة الباطن!

ومما لا شك فيه، أن الحملات التي تولاّها فريق من المؤرخين، بصفتهم يمثلون مؤسسة معرفية ذات أهمية قصوى في صوغ وتوجيه خطاب السلطة، خلال العصور

(١) لا يعني ذلك أن الشيعة ناصروا الفلسفة جميعاً، وبالمعنى الحرفي للكلمة. فقد انبرى من بينهم عدد من العلماء، حاربوا الفلسفة وسخروا من الفلاسفة. لكننا نعني هنا ما ذهب إليه كوربان في أنهم رغم كل ذلك، فإن الشيعة يبقوا فلاسفة رغماً عنهم!

الإسلامية المديدة، كانت قد خلفت آثارها على جميع من اهتم بعد ذلك بالتاريخ السياسي والفكري لهذه الفرقة، خصوصاً وأن الكتابة التاريخية كانت قد شهدت محددات منهجية انتظمت فيها مصادر التلقي، فأصبحت معايير الجودة في التدوين والإخبار راجعة إلى الذيوع، وهو ما كان متيسراً لجماعة من المؤرخين ساهمت ظروف ما في تبويئهم هذه المواقع المتقدمة على صعيد الشهرة. في حين تم حصار أو تغييب المؤرخ المنتمي إلى خط المعارضة، مهما بلغت قدراته ومهاراته التي لا تقل عن نظرائه من مؤرخي السلطة.

ونواجه المشكلة ذاتها في الكتابة التاريخية التي تولاها مستشرقون محدثون، وأيضاً بعض المؤرخين والمفكرين المعاصرين من العرب، الذين اتبعوا الطرائق التقليدية نفسها أو الأسلوب الانتقائي نفسه، مما جعلهم يميزون حتى بين مصادر التحليل التاريخي عند المستشرقين. . ذلك أن الاستشراق لم يكن يمثل بوجه عام، بنية موحدة أو تنويعة على ثوابت ميتافيزقية حاكمة على العقل الأوروبي، كما نحى بعض نقاذ الاستشراق من العرب[1]، ولكنه خبرة مختلفة على صعيد الرؤية والاستيعاب. من هنا لا نجازف، إذا ما أشرنا إلى تحرر بعض من أولئك المستشرقين، من ضغطة التراث الرسمي، لينفذوا بالدراسة والبحث المعمق والاحتكاك المباشر بالوثائق والمدونات الشيعية، ليقفوا على حقائق ظلت حتى حين، مهملة أو غير مفكر فيها، وانتهوا إلى نتائج جديدة ومهمة. هذا إنما يدلّ على أن أزمة الخطاب التاريخي العربي كانت قد تجلت ـ على الرغم من كبرياء عقل الاستشراق الأوروبي وضخامة إمكاناته الابستمولوجية

---

(١) أقصد هنا بالتحديد، الأستاذ ادوارد سعيد، الذي نحى أسلوباً في تحليله للاستشراق، انتهى إلى تكوين بنية عامة وموحدة للاستشراق. وعلى الرغم من الأهمية التي يمثلها كتاب كهذا في عمقه ودقته ونباهة صاحبه، فإن من بين القضايا التي يصعب القبول بها، هي تلك التي تتلخص في السؤال: هل بإمكاننا الحديث عن بنية موحدة للاستشراق؟ هذا إذا صادرنا على أهمية وجودة المنهج البنيوي في هذا الإطار. لكننا نختلف هنا مع الأستاذ ادوارد سعيد من حيث أن الاستشراق، رغم تقارب اتجاهاته وأشكاله وتجارب رواده، فإنه انتهى، لا أقل في حقبته الأخيرة إلى نوع من الاستقلال النسبي، والتأطُر بمبادىء مختلفة أو متناقضة في أصولها وأهدافها، وهذا لا يعني أننا نغفل عن أهمية البنية التي كشف عنها ادوارد سعيد، والتي ظلت تتحكم بقطاع كبير من ذلك الاستشراق، وليس كله!

وأجهزته المفاهيمية الغنية ـ في صميم الكتابة الاستشراقية ذاتها. وقد تجلّى ذلك بوضوح في ذلك الفارق الأساسي الذي نلحظه بين مختلف الأبحاث، عند جيب وهنري كوربان وبرنار لويس.. إن طائفة من المستشرقين استطاعوا، ليس فقط التميّز عن نظرائهم الأوربيين في البحث والدرس، بل استطاعوا حلّ هذه الأزمة المزمنة في الخطاب التاريخي العربي، بحيث توصلوا إلى وضع اللمسات على كثير من الحقائق التاريخية الخاصة بالتشيع، إن على الصعيد الفكري أو السياسي. هذا بعد أن أصبح أمر الوثيقة الشيعية متعسراً على الباحثين، بحكم الظروف التاريخية التي أحاطت بالشيعة، وغياب الوثيقة الشيعية بفعل ارتباطها بالحركات السرية ومفهوم النخبة والحجاب والتقية، وما إليها من مفاهيم ومفردات يصعب الإمساك بحقيقتها ويتعسر معها ظهور الوثيقة. ويؤكد على هذه المشكلة التاريخية، أغلب الذين كتبوا عن الشيعة، من المستشرقين، سواء برنارد لويس أو كوربان. ولعله من المفيد، التعرض لتلك المحنة التي واجهت الشيعة باضطهاد جديد، أو ما يمكن وصفه بأخطر أنواع الاضطهاد، ألا وهو الاضطهاد المعرفي، حيث يتم تزوير وتحريف وتشويه تاريخهم وتراثهم، ونعتهم بما من شأنه تعميق عزلتهم وهي عملية تواطأ فيها جيل كامل من الكتاب القدماء، وورثها عنهم فريق من المستشرقين، خصوصاً الطبقة الأولى منهم. وسوف يعمل على استثمارها جيل جديد من المعاصرين العرب. فقد قامت الكتب القديمة بتأسيس خطاب تقليدي، آزر السلطة في إقصاء الوجود الشيعي كما ساهم في صنع تلك الصورة المشوبة بكل أشكال القدح والتجديف ضد التشيع! وبفعل تجذّر هذه الرؤية، أصبح من الطبيعي أن تتحصن كل المواقع العلمية من الخطر الشيعي في التاريخ والفقه وعلم الحديث... مما يدلّ على أن هناك عنصراً تآمرياً ظل يعمل في تواطئ مع كل مكونات المجتمع السياسي، للقيام بالدور نفسه، ألا وهو اغتيال، كل محاولة شيعية للاختراق. لذلك أخرجوا الشيعة من الإجماع، ووصفوهم بالكفر والزندقة.

غير أن التشيع استطاع النفاذ إلى تلك المجالات التي كان أهل السنة قد رفضوها وحاربوها، كالفلسفة والتصوف.. وتركوا آثارهم واضحة عليها. بل حتى على صعيد الرواية، يتضح ذلك جليّاً في طرائق الجرح والتعديل كما تأصلت في الدراية السنية وعلم الرجال؛ فقد كان من دأب بعض المحدثين ـ مع وجود الاستثناء ـ أن يجرحوا في

الـراوي الـرافضي، لمجرد انتمائه. لا نستطيع هنا تعميم هذا الموقف على عموم رواة الأخبار، إذ هنالك منهم من التزم بطرائق التجريح والتعديل، وتمكن من الفصل ما بين عنصر الثقـة في الراوي وبين ميولاته المذهبية، وذلك نلحظه جلياً عن بعض علماء الحديث كـالـذهبـي صـاحب كتـاب «الاعتـدال»، علـى الـرغـم من مواقفهم المتعصبة والشديدة على الشيعة. فمثلاً، نجد صاحب التهذيب يورد قول ابن عدي في شأن الـراوي الشيعـي «أجلـح أبـو حجيـة الكنـدي»: «أجلح شيعي صدوق[. . .] أجلح له أحاديث صالحة ويروي عنه الكوفيون وغيرهم، ولم أر له حديثاً منكراً مجاوزاً للحدّ، لا إسناداً ولا متنا إلاّ أنه من شيعة الكوفة وهو عندي صدوق»(١).

ويـذكـر الجـوزجـانـي فـي شـأن سعيد بن كثير: «سعيد بن كثير فيه غير لون من البدع، وكان مخلطاً غير ثقة»(٢). وحينما نستبين الأسباب الكامنة وراء هذا الحكم من خلال كلام لابن حجر، نجده يقول: «سعيد بن كثير بن عفر رمي بالتشيع»(٣).

لكننا نواجه نوعاً آخر من مدونـي الأخبار، حملوا حملات قاسية على الشيعة، واذكر منهم صاحب الصواعق المحرقة ـ ابن حجر الهيثمي ـ المتوفى سنة ٩٧٤هـ؛ فقد أورد في كتابه ـ الصواعق المحرقة ـ أخباراً غريبة، مثل حديثه المرفوع الذي يقول فيه: يكون في آخر الزمان قوم يسمون الرافضة، يرفضون الإسلام فاقتلوهم فإنهم مشركون»(٤).

وبذلك يصنفهم في عداد المشركين، وما يعني ذلك عند محدث فقيه، من إحلال دمهم وأموالهم، بالأحرى أن يكونوا موضع ثقة لرواية الأخبار. لكننا، وعلى الرغم من ذلـك الحصـار الـذي فرضه مدونوا الأخبار على الرواية الشيعية، نجد مدوناتهم غاصة بالكثير من هذه المرويات، كما نجد ضمن رجالهم، رجالاً عرفوا بالميل إلى التشيع. . إذ لا منـدوحـة أمـامهـم للأخـذ بهـا، بـل لعله لم يكن في وسعهم سوى ذلك، مخافة

(١) التهذيب ج١، ص ١٨٩ ـ ١٩٠، نقلاً عن الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ط٣، ١٤١١، مكتبة الصدر، طهران.
(٢) تذكرة الحفاظ، ج٢، ص ١٤، نقلاً عن المصدر السابق.
(٣) هدى الساري ص ٤٠٦، نقلاً عن المصدر السابق.
(٤) ابن حجر، الصواعق المحرقة، ص ٥.

اندراس الخبر. فابن الخطيب البغدادي، يفسر قول علي بن المديني: لو تركت أهل الكوفة لذلك الرأي، يعني التشيع، خربت الكتب.. يقول(ابن الخطيب): «قوله خربت الكتب يعني لذهب الحديث»[1].

لقد ظلت كلمة «رافضي» تحمل شحنة خاصة لدى الكثير من المتحاملين على الشيعة، وأكثر في ذلك العوام، حتى غدت كلمة «الرافضي» عبارة قدحية لا تحمل أي مضمون لدى العامة، مما دعى علي بن عيسى إلى القول: «لو سئلوا عن معنى الرفض لما عرفوا»، بل هذا ما دعى أحد مؤسسي إحدى المذاهب الأربعة، الشافعي للقول:

«إن كان الرفض حب آل محمد   فليشهد الثقلان بأني رافضي»

وقد ذهب ضحية هذه الحملة الكاسحة رواة أخبار من أهل السنة أنفسهم، مثل الطبري والنسائي، هذا الأخير الذي اتهم بالتشيع في الشام، لمّا ألف كتاب «خصائص الإمام علي» ورفضه الكتابة عن معاوية، بل اتهم بالتشيع في الحديث من قبل البعض، كابن عبد البر. وقد تكرر ذلك في كتابات المتقدمين بشكل يوحي بأن الشيعة أصبحوا يمثلون الوجه الآخر للكفر والشرك.. على الرغم من أن بعض كتاب السير والفهارس، كانوا قد كلفوا أنفسهم بعض العناء في سبيل التمييز بين أنواعهم وطبقاتهم كما نلاحظ ذلك عند ابن النديم وابن خلكان.. لقد بلغ البُغض ـ إذن ـ للشيعة حدّاً، حيث أصبح أمراً مستساغاً للإعلان عنه وكافياً للقدح فيهم؛ فنجد صدر الدين بن علي الحسيني، حينما يصف السلطان ركن الدين أبي الظفر بركيارق بن ملكشاه، في كتابه «أخبار الدولة السلجوقية» يقول: «[...] وكان حسن السيرة لما يصلح للسلطنة مواظباً على العدل والعمارة وحفظ بين المال والصدقة يرجع إلى التدين والقول حسن الاعتقاد كثير البغض للباطنية والروافض [...]»[2].

ولا يرى مؤرخ الدولة السلجوقية أي نقيصة في المقام، حينما يتعرض لمسير ضياء الملك إلى «ألموت»، وما أحدثه من تدمير وإبادة للشيعة.. «وفي سنة إحدى

(١) كفاية الأصول للخطيب ص ١٣١، بتوسط، أسد حيدر، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة.

(٢) أخبار الدولة السلجوقية، ص ٨٢، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، تصحيح محمد إقبال، منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.

وخمس مائة سار ضياء الملك أحمد بن الوزير نظام الملك وزير السلطان ومعه الأمير جاولي إلى الموت فهزموا الباطنية وقتلوا منهم مقتلة عظيمة»[١].

ولم يكتف خصوم الشيعة بهذا، بل نلاحظ أن لفظة «رافضي» أصبحت تحمل مدلولاً تهكمياً باعثاً على السخرية، كما تفنن في جمع أخبارها صاحب «العقد الفريد» ابن عبد ربه.. يقول: «قال لي الشعبي ـ وذكرنا الرافضة ـ: يا مالك إني درست الأهواء كلها فلم أر قوماً أحمق من الرافضة، ثم قال: أحذرك الأهواء المضلة شرها الرافضة، فإنها يهود هذه الأمة، يبغضون الإسلام كما يبغض اليهود النصرانية ولم يدخلوا في الإسلام رغبة ولا رهبة من الله ولكن مقتا بأهل الإسلام وبغيا عليهم»[٢].

كما يورد حكاية في باب كتاب الياقوتة في العلم والأدب من كتابه الأخير: قال أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: أخبرني رجل من رؤساء التجار قال: كان معنا في السفينة شيخ شرس الأخلاق، طويل الأطراق، وكان إذا ذكر له الشيعة غضب وأرد وجهه ورُوى من حاجبيه، فقلت له يوماً: يرحمك الله، ما الذي تكرهه من الشيعة، فإني رأيتك إذا ذكروا غضبت وقبضت؟ قال: ما أكره منهم إلاّ هذه الشين في أول اسمهم، فإني لم أجدها قط إلاّ في كل شرّ وشؤم وشيطان وشعب وشقاء وشنار وشرر وشين وشوك وشكوى وشهرة وشتم وشح، قال أبو عثمان: فما ثبت لشيعي بعدها قائمة[٣]!

---

(١) المصدر السابق، ص ٨١.

(٢) العقد الفريد، ج١، ص ٢٥٩.

(٣) العقد الفريد، باب كتاب الياقوتة في العلم والأدب.. ولعل من المضحكات أن غلا بعضهم في ذلك، فاعتبر استخدام بعض الشيعة لاسم «فاطمة» ترخيما ـ أي فاطم ـ نوعاً من المكر الشيعي.. يقول الشهرستاني ـ راجع الملل والنحل ص ١٥٧، ج١: «ومنهم من قال بالإلهية لجملة أشخاص أصحاب الكساء: محمد وعلي وفاطمة، والحسن والحسين، وقالوا خمستهم شيء واحد، والروح حالة فيهم بالسوية لأفضل لواحد منهم على الآخر؛ وكرهوا أن يقولوا: فاطمة بالتأنيث؛ بل قالوا: فاطم؛ بلا هاء؛ وفي ذلك يقول بعض شعرائهم:

«توليت بعد الله ـ في الدين ـ خمسة ... نبيا وسبطيه وشيخاً وفاطما»

وهذا في حدّ ذاته يبين إلى أي مدى بلغ الحقد، وأيضاً الغباء، الذي لم يفارق تحامل كتاب الملل والنحل على فرقة طالما حملوا عليها. فلو كان الشاعر يقول بأنه يتولى بعد الله، فلاناً وفلاناً.. فهذا =

ونستطيع تبين محنة الشيعة في ظل هذه الحملة الواسعة على كيانهم، في أن الكذب الموجه ضد الشيعة كاد يجد له ما يبرر مشروعيته. فقد كان أبو حيان التوحيد، وهو من قرن إسمه بمن وصفوا بالميل إلى الإلحاد والزندقة، كابن الروندي وأبي العلاء المعري، يحاول تبرير كذبه في الرواية الذي شهد به محدثون كثار، بأنه إنما كتبها ضد الرافضة.. ومن هناك يذكر الذهبي قول جعفر بن يحيى الكحال، قول أبو نصر الشجري، له، بأنه «سمع المالیني يقول: قرأت الرسالة ـ يعني المنسوبة إلى أبي بكر وعمر مع أبي عبيدة إلى علي ـ رضي الله عنه ـ على أبي حيان، وقال:

هذه الرسالة عملتها رداً على الرافضة، وسببه أنهم كانوا يحضرون مجلس بعض الوزراء، وكانوا يغلون في حال علي، فعملت هذه الرسالة»[1].

لم تكن الرؤية النافذة والاقتدار العلمي كافيين لإزالة هذه الترسبات، التي تراكمت على الحقيقة الشيعية. إذ أن الكتابة التاريخية حتى ذلك الحين، لم تكن قد ظفرت بموضوعيتها؛ لذا كان المذهب يحدد وعي المؤرخ رغم كل محاولاته، للحرص على حياده. فلا عقلانية المعتزلة استطاعت أن تمنعهم من الوقوع في شراك النقوض التقليدية لأهل الأهواء والتعصب، ولا حيادية الطبري جعلته يقدم الأحداث دون التصرف فيها. ولا حاجة بعد ذلك إلى إيراد مثال آخر عن أبي حامد الغزّالي وعبد الرحمن بن خلدون؛ هذان العالمان الأشعريان اللذان، على الرغم من نبوغهما العلمي المشهود وسعة اطلاعهما وذكائهما الكبير، وقعا في الطرائق التقليدية نفسها، التي كان منشأها أوساط السلفية وأهل الحديث؛ دون أن يفوتهما الإسهام في تزييف الكثير من الحقائق التاريخية (ابن خلدون) أو الدخول في مماحكات غير منصفة (الغزالي). لقد

= دليل كافي على أنه يعتقد بأن ولايتهم مستمدة من ولايته. ولا يعني ذلك أي شكل للشرك، ما دام القرآن يصرح: «إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا».. أما كون الشاعر حذف «الهاء» من اسمر فاطمة.. فلسنا في حاجة لإظهار مدى تفاهة قول كهذا، لأن ذلك من المضحكات عند عامة العرب الذين يفهمون معنى الترخيم والضرورة الشعرية والتقيد بالأوزان والبحور.. فلا أخال امرئ القيس مؤلهاً لفاطمته، حينما قال:

«أفاطم مهلا بعض هذا التدلل   وإن كنت قد أزمعت صرمي فأجملي»

(1) الذهبي، ميزان الاعتدال ج٣، ترجمة رقم ١٠١٣٧ ـ دار المعرفة، بيروت ١٩٦٣م.

استطاع ابن خلدون، أن يكشف عن مأزق الخطاب التاريخي العربي، غير أنه ما أن تجاوز المقدمة حتى كان أكثر تعصباً من سابقيه، لطرائقهم التأريخية، على أن ابن خلدون كان أكثر جرأة من أسلافه، في إعادة كتابة التاريخ بالصيغة التي تعاكس طموحه العلمي، والمنهج النظري الذي اجترحه في المقدمة. وقد كشف الأسلوب الذي أتبعه ابن خلدون في سرد أخبار الشيعة ـ وهو أسلوب قدحي غارق في الطعون التقليدية ـ أنه أحد رموز الأشعرية بامتياز. وهو الأمر نفسه بخصوص أبي حامد الغزالي الذي وظّف كل إمكانياته المعرفية في الانتصار إلى مذهب الفقهاء الأشعريين[١]. لا شك أن أقرب وصف يمكن نعت العالمين به، هو نفسه ما وصف به أبو القاسم البلخي الكعبي، ابن الراوندي؛ ـ كان علمهما أكثر من عقليهما.

الإمامية في المقروئيات الاستشراقية

كان للحركة الاستشراقية ـ هي الأخرى ـ دوراً بارزاً في إعادة طرح السؤال على تراثنا العربي والإسلامي. وأيّا كان الموقف الذي انطلقوا منه في أبحاثهم أو الغايات التي كانت تحدد ميولهم، فإن المفاهيم والتقنيات التي وضعوها في سبيل استكناه أغوار حقيقة الفرق المضطهدة، كشفت ـ على أقل التقادير ـ عن أزمة خطاب تاريخي عند المسلمين. فلا شك في أن المستشرقين مهما اختلفت طرائقهم، ورغم اشتراكهم في بعض النواحي التي يمليها الوضع الثقافي والعلمي لأوروبا ذات النزوع العقلاني، فإننا لا نجد بُداً في أن نجزئ في نظرتنا لهم، باعتبارهم لا يعبرون جميعاً عن بنية موحدة، بل إننا لا نستطيع أن نصفهم بالنزعة التآمرية، وإن بدا أن هناك صلات وظيفية تمت بين بعضهم والمؤسسات الاستعمارية في العالم العربي والإسلامي. فالطابع الوظيفي لا نكاد نجد له أي مبرر في دراساتنا هنا، لأن البعد الأكاديمي واضح في كثير من

(١) ثمة سؤال جدير بالعرض، هو: هل كان أبو حامد الغزالي حقاً أشعرياً خالصاً. هناك من رأى أنه لم يكن أشعريا حقاً، وإنما ركب موجة هذا الاتجاه لأسباب تاريخية، خصوصاً وأن أبي حامد الغزالي، كان قد أصبح في موقع يتطلب منه هذا الدفاع المستميت على الأشعرية عندما تولى زعامة المدرسة النظامية بعد سلفه الإمام الجويني.

أبحاثهم؛ ومن السهولة تمييزه عن العناصر الأيديولوجية الدّخيلة عليه. من هنا، نلاحظ تلك الصعوبة التي واجهها بعض المستشرقين الذين تخصصوا في التاريخ الفكري والسياسي للشيعة، بخلاف نظرائهم الذين اكتفوا بملامسات سطحية كان لها أثر على تحليلهم التاريخي. إن أولى تلك العقبات التي واجهها المستشرق المختص بهذه الفرقة، هو تلك الصعوبة ـ كما ذكرنا ـ في العثور على الوثيقة الشيعية، ذلك أن أقدم المصادر التاريخية التي احتكرت الإخبار عن الشيعة، هي مصادر السنة. وأقدمها وأهمها، هو «تاريخ الرسل والملوك» لجعفر بن جرير الطبري الذي وقع هو الآخر في مآزق ايديولوجية، جعلته، رغم موضوعيته التي حرص عليها، يقدم أخباراً غير دقيقة ومنصفة. . وقد يصعب علينا كما تقدم، إرجاع ذلك إلى موقف شخصي من الطبري الذي راح هو نفسه ضحية عدم تعصبه، لكن مردّ ذلك إلى البيئة العامة وما كانت تفرضه على المؤرخ من قيود. كما وقع ضحية أخبار غريبة وموضوعة لسيف بن عمر التميمي، مبدع أسطورة الأصل السبئي للتشيع، رغم أنه اقتفى طريقة المحدثين في تنقيح الأخبار، فقد فاته إجماعهم على ترك روايات سيف بن عمر. وعلى الرغم من ذلك كله، نجد الطبري قد تبوأ مقعداً مهماً [1] في تاريخ الكتابة التاريخية عند العرب، تلك المنزلة التي سيشاركه فيها جمع من المؤرخين الذين نهجوا أسلوباً توليفياً أو متحيزاً، كابن خلدون. وهي مكانة لم يحض بها مؤرخون من طراز البلاذري أو النوبختي. . لا ننسى ـ أيضاً ـ أن عدداً من المستشرقين، كانوا قد تولوا ترجمة ونشر بعض المخطوطات التاريخية، الحاكية عن الفرق والمذاهب الإسلامية. . فقد قام K.C. sleeve بترجمة جزء من كتاب «الفرق بين الفرق» إلى اللغة الإنجليزية، تحت عنوان: MOSLEM SCHISMS-AND SECTS [2]، وهو مؤلف لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي الأشعري، البغدادي (متوفى عام ٤٢٩هـ)، من أقدم المصنفات في تاريخ الفرق، بعد كتاب «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري (متوفى عام ٣٣٠هـ).

(١) هذا لا يعني أن تاريخ الطبري لم يكن جديراً بتلك المكانة، خصوصاً إذا نظرنا إليه في إطاره التاريخي. لكننا نعني أن هناك من المؤرخين من كانوا أيضاً على القدر نفسه من الجدارة إن لم نقل تجاوزوها، للظفر بتلك المكانة التي استفرد بها الطبري.

(٢) NEW-YORK (COLUMBIA UNIVERSITY, ORIENTAL STUDIES) NO XV. ET A-S HALKIN; TEL-AVIV 1936.

وتجـدر الإشارة إلى ما تميز به هذا المؤلف من تعصب مخلّ بأهميته المصدرية، وقد اعتمده الشهرستاني (متوفى عام ٥٤٨هـ) في كتابه الشهير «الملل والنحل»، ولهذا السبب تحديداً، انتقده الرازي في «مناظراته»، باعتباره استند إلى البغدادي، وقد كان هذا الأخير ـ حسب الرازي دائماً ـ شديد التعصب على المخالفين.

ونـذكـر، بـالإضافـة إلـى ذلك، كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لأبي محمـد علـي بـن أحمـد بن حـزم الظـاهـري (متـوفـي عام ٤٥٦هـ)، ترجمه إلى اللغة الإنكليـزيـة I. FRIEDLANDER [١]، تـحـت عنـوان: - The Heterodoxies of the - SHIITES. كمـا تـرجم إلى الإسبانية من قبل المستشرق الاسباني «أسين بلاتيوس»[٢] تحـــت عنـــوان Aben Hazem Decorooba y Su Historia Critica De las Ideas Religiosas.

وقـد كـان ابـن حـزم، من أكثر العلماء تعصباً لأمراء بني أمية، وأكثر من سابقيه تحـامـلاً وقسـوة علـى المخالفيـن. كما تجدر الإشارة إلى كتاب «التمهيد في الردّ على الملحدة المعطلـة والـرافضـة والخوارج والمعتزلة»، للقاضي أبي بكر الباقلاني (متوفى عام ٤٠٣هـ)، الذي أطلع عليه الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، وقام بتصحيحه ونشره[٣]. كما تجدر الإشارة إلى كتاب «الرد على فضائح الباطنية» لأبي حامد الغزالي (متـوفـى ٥٠٥هـ). فقـد اهتـم بـه عـدد مـن المستشـرقيـن، وتـولـى طبـع قسـم منـه «غولدزهير». وهو كتاب بلغ في طعونه ونقوضه على الباطنية، حدّاً، جعل الرازي في رسـالتـه التـي انتقـد فيهـا الشهرستاني والبغدادي، متهماً إيّاه بارتكاب أغلاط، وعدم معرفته بالمذهب الاسماعيلي[٤].

---

(١) XXVIII ET JAOS (1908) 1-183 XXIX.

(٢) MADRID, REAL ACADEMIA, REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA 1927-32; 5 Vol; TRADUCTION ESPAGNOLE DU KITAB AL-FISAL D'IBIV HAZM de Condove.

(٣) منشورات جامعة الحكمة في بغداد ـ سلسلة علم الكلام. اعتمدنا في هذه الإحالات على: مساهمة المستشرقين في نشر التراث الإسلامي الخاص بعلم الكلام، د. البير نصري نادر، الفكر العربي، عدد ٣١ يناير ـ مارس ١٩٨٣: الاستشراق: التاريخ والمنهج والصورة. معهد الإنماء العربي بيروت ـ لبنان.

(٤) طبع الرسالة وعلق عليها د. بول كراوس، أصول الإسماعيلية؛ برنارد لويس، ص ٤٤.

لقد ظلت هذه الكتب وأمثالها، مصدراً رئيسياً للتعريف بتاريخ الفرق والمذاهب عند المسلمين، مما جعل الكثير من المستشرقين، ذوي النزعة الأكاديمية، يعيدون النظر في هذا النسق المرجعي، حيث مارس تأثيراً سلبياً ملحوظاً على الخطاب التاريخي الإسلامي، لفترة مديدة من الزمان. ولا شك في أن إقدام هذا الرهط من المستشرقين، على إعادة نقد الوثائق التاريخية المتعلقة بالماضي العربي والإسلامي، كان قد أحدث ـ بالفعل ـ ثورة معرفية جديرة بالاحترام؛ على الرغم من كل ما يمكن ملاحظته في غمر هذه التجربة الاستكشافية الجبّارة! نستطيع أن نذكر «فلهوزن»، وهو من بين أولئك المستشرقين، الذين وقعوا ضحية هذا النسق المرجعي، الذي ركّزته الترجمة. فقد قام «فلهوزن» بعرض الأحداث التاريخية التي شهدها القرن الأول، انطلاقاً من الفرية الشهيرة التي روّج لها كتّاب الفرق الإسلامية. وهي الفرية التي توحي بالأصل السبئي للتشيع. منشئاً بذلك صلة موهومة بين التشيع واليهودية. وليس بعيداً عن هذا التسطيح، الرأي الذي مثله «جوبينو» و «دوزي»، إذْ ربطا كلاهما بين التشيع والثنوية الفارسية. وقد ظلت هذه، هي النظرة السائدة لدى المستشرقين الذين ولعوا بالبحث والتنقيب عن الأشباه والنظائر. فلا عجب إن كان «دوزي» قد أرجع التشيع إلى فارس؛ فقد علّل من جانب آخر، تجربة ابن حزم الظاهري، التي كشف عنها في طوق الحمامة ـ وهو أفضل ما كتب عند العرب في موضوع «الحب» ـ بكونه راجعاً إلى الأصول المسيحية. وكان «بلاتيوس»، قد ردّ ببساطة على هذا الحكم السطحي، استناداً إلى ما رزح به التراث العربي من أشكال التعبير عن الحب والغرام، كما تخبر بذلك أشعارهم في الغزل.

ونجد المنحى نفسه عند «سنوك» حينما نسب فكرة المهدي ـ في العقيدة الشيعية ـ إلى أصل مسيحي. وقد ردّ على ذلك ماسينيون، الذي أعاد فكرة المهدي إلى أصولها الإسلامية، الناشئة عن تعاليم القرآن وعرف المسلمين. فكان هذا الأسلوب طاغي على مستشرقين قدامى، اعتادوا على تقريب الفرق الإسلامية بإرجاعها إلى أصول منحولة في الديانات أو الملل السابقة.

لا شك في أن مردّ هذا الاختلاف، إلى تأثير تلك المصادر التي سهلت عليهم القيام بمقارنات سريعة سطحية، للخروج بنتائج تركيبية غير دقيقة من الناحية العلمية.

وقد كانت مصادر في أغلبها سلفية مثل كتاب «كتاب الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة» لابن بطة العبكرى، وكتاب «الردّ على الجهمية» لأبي سعيد الدرامي أو أشعرية، مثل كتاب «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين» لأبي المظفر الإسفرائيني وكتاب «اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع» للأشعري نفسه. أو معتزلية مخاصمة، مثل كتاب «فضيلة المعتزلة» للجاحظ وكتاب «الانتصار» للخياط المعتزلي.

لقد اهتم فلهوزن بتاريخ الإسلام والعصر الجاهلي ـ ما قبل الإسلامي ـ وهو في عرضه ذاك ظل متأثراً بوجهة النظر التاريخية المتصالحة مع العصر الأموي، والمدافعة عن الإسلام المركزي ضد التيارات المعارضة. وهو في الأصل، لا يكاد يختلف عن وجهة النظر العنيفة، التي مثلها اليسوعي «لامانس» الذي أظهر انحيازاً عجيباً إلى الأمويين، معرباً عن استهتار وأسلوب قدحي في تناول الأشخاص الهاشميين، وتحديداً علي بن أبي طالب؛ لهذا سمي، «مطرب الأمويين». ولا نوافق رأي من اعتبر فلهوزن باحثاً معتدلاً، وغير متعصب، لأن ذهنية البحث عن النظائر، والتحيز المفرط، والقراءة السيئة للأحداث، ظلت ظاهرة بادية في كتاباته. لقد اعتمد «فلهوزن» رواية أبي مخنف، وفضلها على باقي الروايات، مشيداً بأسلوبه ونزاهة وصفه للأحداث. ولم تكن ميول أبي مخنف لِتُثِير انتباه فلهوزن؛ هذا في حين ظل يهوّن من أهمية ما كتبه مؤرخون آخرون أمثال اليعقوبي، الذي لم يتردد مستشرقنا في اتهامه بالسذاجة. وفي اختيار أخبار أبي مخنف في وصف نزاعات العصر الأموي، كان ينحو ـ بوضوح ـ منحى لامانس نفسه؛ حيث بدل جهداً كبيراً في تبرير كل المقاتل والجرائم التي قام بها الأمويون، يقول في هذا الصدد: «وعلى الرغم مما فيها [أي رواية أبي مخنف] من ألوان الأساطير، فإنها لا تحجب عنّا المادة التي بفضلها نستطيع أن نكوّن أحكاماً سليمة. فعمر بن سعد يراجعه ضميره في مسلكه بإزاء الحسين، ولهذا ينظر إليه بنوع من الرقة، بينما نحتنراه شخصاً يثير السخط لأنه تجاوز اعتبارات ضميره لا شيء إلا ليحتفظ بما وعد به من ولاية..»[1].

(١) أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، ص ١٨٥، ترجمة عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ط ١٩٥٨.

=

وبعيداً عن القـراءة المتـوثبة للأحداث، كما فعل فلهوزن، حيث كان يقرأ الوقائع علـى هـواه، وبـالكيفيـة التـي تتيحها له مواقفـه وميوله الواضحة في الدفاع عن الكيان الأمـوي، بعيـداً عـن ذلـك نجـد نظـرتـه بهذا الخصوص، تعاني نوعاً من الاضطراب والتعمُّـل. إذْ سـوف يعمـل علـى تلفيق صـورة وشائجية، تتداخل فيها عناصر الثالوث الخطيـر: التشيـع والسبئيـة وفـارس. فـلأن كان أهل فارس، بدافع من العداء للعرب، ونظراً لوضعهم كموالي، انضووا تحت لواء التشيع للهاشميين، فإن السبئية التي تسمى أيضاً الكيسانية، سوف تدفع بالتشيع إلى مزيد من الحدّة، تجاه الإسلام السنّي. ونـلاحـظ الاضطـراب باديًا فـي ذلـك الـربـط الـذي أقامه، حيث لما «ارتبطت الشيعة بـالعنـاصـر المضطهـدة، تخلّـت عـن تـربة القومية العربية. وكانت حلقة الارتباط هي الإسلام. ولكنه لم يكن ذلك الإسلام القديم، بل نوعاً جديداً من الدين. . واتخذ نقطة ابتداءه من بدعة غريبة غامضة اختلطت بها المختارية وهي «السبئية». والسبئية كانت قد اتخذت اتجاهاً أنشأ يسيطر على طبقات واسعة بحيث اضطرت الشيعة بوجه عام إلى اتخاذ موقف أشدّ حدّة بإزاء الإسلام السنّي، وازداد إبراز الخلافات بين الشيعة والسنة»[1].

وفلهـوزن بـلا شـك، يجهـل الكثيـر مـن الأبعاد التي تثوي وراء حقيقة التيارات المعـارضـة. فقـد تبنّـى وجهة النظر الرسميـة، التي عادة ما تكون في متناول باحث لـم يكلـف نفسـه أكثـر مـن الاقتبـاس السريع من كتّاب الملل والنحل، وسرد الوقائع على وفقهـا. هكـذا، نجـده يستعـرض وجهـة النظـر الشـائعة، بخصوص التصور الإمامي، للإمـامـة، وانتقـالها من النبي إلى أحفاده على أساس الإرث الأسري. ونلاحظ في هذا العرض نوعاً من التساهل يبديه فلهوزن، حينما يكون المركز متهماً؛ في حين يبالغ في تهوين المؤرخ المنحاز إلى فرقته. والنظرة الكلية فيما كتبه فلهوزن تثبت هذا التحيز، ابتداءاً باستصحاب الرؤية اللاّمانسية في مجال تحليل المعتقدات وهي نفسها الرؤية التي تظهـر فـي مجال تحليل الأحداث السياسية. وهو لا يرى رأي «دوزي» في كون التشيع مـذهبـاً إيرانيـاً؛ وهـي المقـاربة التي تحاول الخضوع لمنطق النظير في ذلك الموروث الفارسي الملوكي، حيث يظهر الملك، كسليل للآلهة الدنيا. وهي بلا شك رؤية تفتقر

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٩.

إلى الحسّ التاريخي في ضبط مسار تشكل هذه العلاقة، التي لم تكن أكثر من علاقة تاريخية، لها أسبابها في عوامل تاريخية وجيو- سياسية، وأيضاً اجتماعية، في علاقة إيران بالعرب. وقد استبعد «فلهوزن» ذلك، باعتبار الأصل العربي للتشيع، ووجود الرؤية ذاتها في التشيع العربي. لكن «فلهوزن» هنا، يقيم تنويعاً جديداً على قاعدة النظائر، إذْ يحاول إقامة تلك العلاقة على وفق ما تتيحه مصادر التاريخ الرسمي، ألا وهي الصّلة بين التشيع والسبئية. وذلك سعياً إلى تقوية وجهة نظره في الأصل اليمني - العربي، للتشيع. وحتى يصل إلى تفسير منسجم، للتصور الشيعي عن الإمامة ومتفرعاتها، فهو يحاول إنشاء صلة أخرى بين التشيع والفكر اليهودي، حيث يراه أقرب إليه من الزرادشتية الإيرانية؛ «بيد أنه يلوح أن مذهب الشيعة، الذي ينسب إلى عبدالله بن سبأ أنه مؤسسه، إنما يرجع إلى اليهود أقرب من أن يرجع إلى الإيرانيين»[١].

وهكذا، فإن كان «دوزي» يرى في فكرة الإمام الشيعي، امتداداً لعقيدة فارس في الملوك - الآلهة، فإن «فلهوزن» لا يكاد يخرج عن الإطار نفسه في الإحالات على النظائر، فيرى أن فكرة النبي - الملك، بدعة يهودية؛ «إن الفكرة القائلة بأن النبي ملك يمثل سلطان الله على الأرض، قد انتقلت من اليهودية إلى الإسلام»[٢].

إن الطابع التبريري في كتابات فلهوزن، يتجلى بأوضح صورة في أسلوبه السردي للأحداث، حيث لم يكن ينحو بعيداً عن النصوص التقليدية، لتلك المصادرات التي اعتمدها في مشروعه التأريخي. والنزعة التي قرأ بها الأحداث، لم تكن تقدمية أو تحررية كما هو المتوقع من قارىء أوروبي ديمقراطي، تستثيره المظالم والمقاتل، ليبحث في ملفاتها الممنوعة أو الممتنعة، عن القراءة. هكذا يحاول «فلهاوزن» وعلى طول المشوار، تعزيز الموقف السياسي الأموي، مهوّناً من بشاعة جرائمه. أما نكبة كربلاء، فهي - وكما سوف نلاحظ تقريباً مع جولدزهير - مجرد «ميلودراما»؛ في حين يمثل مقتل عثمان، مأساة - تراجيديا -[٣]. وهكذا، اتفق أن غطت الواقعة كل عيوب

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٥.
(٣) المصدر السابق، ص ١٨٧.

الحسين، لينطلق التاريخ الانفعالي على أساس علقة الدم النبوي، الذي يجري في عروقه. ففلهاوزن، الذي عبّر في تأريخه عن ميزاجيته الحادة تجاه التراث الآخر، تراه هنا، يهون من جريمة قتل الحسين، وسلوك شمر بن ذي الجوشن، المتمرس في الإجرام. فيقول ـ مثلاً ـ: «ومن هنا يسود شعور سابق ضده، لا نرانا ملزمين بالمشاركة فيه»[1]. فهو يمعن النظر حتى في وصف أبي مخنف لشمر، مبرراً ذلك، باحترامه لقداسة المعسكر (الذي فيه الحسين والنساء)[2]. ويؤكد على ذلك مرة أخرى: «وكان بنو أمية يدللونهم (أي أحفاد النبي)»[3].

أما «جولدزهير»، وهو المستشرق المجري، الذي بحث في تاريخ الفرق، وأفكارهم، فإنه ينقلنا إلى موقف آخر، بقدر ما هو يتسع للرغبة في البحث الموضوعي والإنصاف، فإنه يظل أسير ما تقرر عند «فلهوزن». ففي الجملة، يتبدى موقف جولدزهير، كمناصر للإسلام الرسمي، تاريخاً وعقيدة، في إطار نزعة تهوينية، تحول تاريخ المعارضات، إلى مأوى للمروق والانحراف. وهي النزعة التي ساهم في نشأتها، ذلك الفيض من المعطيات المعرفية، للمصادر الإسلامية، الأكثر تحيزاً وتعصباً في تعرضها للوقائع. و «جولدزهير» لا ينفي كونه اعتمد في ذلك على كتاب الفرق والملل والنحل؛ يقول: «وإنّا نصادف في الفرق الإسلامية، كابن حزم والشهرستاني وغيرهما، صوراً متعددة لهذه العقائد، لا يزال فريق من الناس في بعض البقاع يؤمن بها إلى اليوم..»[4].

وهو بذلك يكشف عن أنه اكتفى بوجهة النظر الرسمية في قراءة الأحداث ودراسة الأفكار الأخرى. ويعزز جولدزهير موقف نظيره فلهوزن بخصوص الأصل العربي للتشيع ـ فالتشيع كالإسلام عربي في نشأته وفي أصوله التي نبت منها[5] ـ بناء على المعطيات نفسها كما حللها فلهوزن. إلاّ أنّه لا يجد مانعاً من نسبة التشدد الطارئ على

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨٥.
(٢) المصدر السابق، ص ١٨٦.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٥٥.
(٤) العقيدة والشريعة في الإسلام، جولدزهير، ص ١٨٤، دار الكاتب المصري، ط ١٩٤٦.
(٥) المصدر السابق، ص ٢٠٥.

التشيع - خصوصاً في مجال النظر الفقهي - إلى الموروث الزرادشتي. أي أن التأثير الإيراني، تأثير تاريخي، وظاهرة لاحقة على التشيع ذي الجذور العربية، حيث يحسن إلحاقه بالأفكار اليهودية والمسيحية. والحق، أن جولدزهير لم يقع في المنحى ذاته لفلهوزن، فيما يتعلق بالنزعة «اللاّمانسية»، لو صحّ التعبير، تلك التي تقيم دفاعاتها وتبريراتها للجرائم الأموية على أساس من التهوين في ما لحق المعارضة من اضطهاد وتقتيل. بل إن جولدزهير، هو أكثر من ذلك، يستعرض كلاماً يصحح من خلاله جملة من الأخطاء التي وقع فيها الباحثون، بخصوص التشيع، مثل معادات السنة وعدم الأخذ بالحديث، وقضايا أخرى تتعلق بالمسائل الفقهية[1].

ويقف جولدزهير من التاريخ السياسي العلوي، موقفاً لا يكاد يتحرر فيه من تلك التقريرات السابقة لفلهوزن؛ على الرغم من حرصه على أن يظهر عرضه في صورة منصفة وموضوعية، وذلك باعتبار أنّ إخفاق المشروع العلوي، ناتج عن سوء تدبير، وضعف في الناحية السياسية. هذا الإخفاق الذي سوف ينتهي إلى نوع من التراجع واليأس والتعويض، برجعة الإمام العادل، والتغيير المتوقع، على الرغم من أنه يجعل من العقيدة المهدوية، تأثيراً مسيحانياً ويهودياً، ولعل أيضاً ثمة ما يوحي بوجود شراكة في هذا الاعتقاد من قبل خصومهم السنة. وهو ما يؤكد على أن تحليلاً أو فهماً مستوعباً للمعطى العقدي والتاريخي، لم يكن حاضراً، بقدر ما كانت الآلية المتحكمة في هذه القراءات، نزعة متوثبة، تستند إلى منهج الأشباه والنظائر. فهو على الرغم من ذلك الحرص الذي أبداه في بداية حديثة أو الذي كان يظهر بين الفينة والأخرى، ظل حريصاً على موقفه من الإسلام المركزي، حيث اعتبره معطا يمثل الإجماع. لذلك فإن ضعف النظر السياسي هو ما جعل العلويين «يسيئون اختيار الفرص الملائمة للقيام بالثورة، كانت ثوراتهم تمنى دائماً بهزائم لا مفر منها..»[2].

---

(١) يقول جولدزهير: «.. غير أن المسلمين ترخصوا فيه [أي زواج المتعة] حتى بعد هذا التحريم، وذلك في ظروف خاصة كمناسبة الحج مثلاً..» (ص ٢٠٢ المصدر السابق)، ويبدو لي أن جولدزهير وقع في اشتباه، نتيجة فهم خاطئ لما سمى بمتعة الحج، فاعتقد أن موضوع التمتع في الحج هو نفسه التمتع في الزواج، وهو ما يفسر ذلك الخلط الذي وقع فيه مستشرقنا الكبير.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٧.

وعلى الرغم من التاريخ المأساوي للعلويين المضطهدين، فإن جولدزهير، يعتبر ذلك، وعلى غرار ـ فلهوزن ـ مجرد نزعة مسرحية نزعوا إليها، حيث صوّروا «تاريخ آل البيت تصويراً أخّاذاً»[1]. فالتشيع الذي ظل مأوى للمضطهدين والناقمين على الأوضاع السياسية والاجتماعية، هو من ناحية أخرى، وخلافاً ـ للإسلام السنى ـ كان قد تشبّع «بالروح الاستبدادية المطلقة»[2]. فعلى طريقة مؤرخي الفرق الإسلامية، تواجه محنة تاريخ المضطهدين، نوعاً من التهوين والقراءة المعكوسة بما يعمق هامشيتها، ويدعم سياسة النسيان تجاه مقاتلها.

وقد نقف من خلال استشفافنا لما تقرر في هذه العروض، على أن قسماً لا بأس به من المستشرقين، لم يأخذوا بوجهة النظر «الماسينيونية»، في التداخل والمعايشة، لتراث المهمشين. فجولدزهير كدوسي وفلهوزن ولامانس... يستندون على المعطيات ذاتها، كما يعتمدون الخطة نفسها مع بقاء الفارق الضئيل في أسلوب عرضهم، وطريقة تناولهم للموضوعات.

أستطيع تمييز فريق من المستشرقين، استطاعوا أن يثبتوا جدارة يقل لها مثيل من بين نظرائهم.. وأعني بذلك كل من ماسينيون وإيفانوف، وأخص بالذكر، برنار لويس وهنري كوربان؛ الميزة الأساسية التي توفرت لهؤلاء، تتجلى في أنهم انفتحوا أكثر من نظرائهم وأساتذتهم في المدارس الاستشراقية، واحتضنوا التاريخ العربي والإسلامي في شموليته التي لا تسمح بإهمال الوجه الآخر منه، والاستناد فقط، إلى الرأي السنّي. فقد تجاوزوا تلك التقريرات التي تشكلت بفعل التأثير التقليدي للمصادر الأولى، بل استطاعوا النفاذ، بنباهة وحميمية، للإمساك بتاريخ المعارضة.

كان «لوي ماسينيون» على الرغم من صلته التي ظلت وثيقة إلى حد ما بالاستشراق التقليدي، الموسوم معظمه، بالنزعة الروحانية.. وعلى الرغم مما اتهم به من صلات ـ من بعيد أو قريب ـ[3] مع المؤسسة الاستعمارية، باحثاً جريئاً ومتميزاً

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٦.

(٣) ولولا هذه الخدمة التي انخرط فيها، ما كان له أن يتعرف على الشرق حيث هناك سيتغير موقفه. فقد =

بذكائه واستيعابه، حيث تجلت فرادته في نبذ أساليب الربط المألوفة لدى نظرائه، بين الفرق الإسلامية المهمشة كالمتصوفة وبين أصول الديانات والفلسفات الأخرى، كما هو واضح لدى اتين بلاتيوس وجولدسهير ورينان[١]. وقد اهتم بالمنابع المستقلة للتجربة الروحية، كما تجلت في الإسلام الصوفي والشيعي، بتقرير أن «هناك في القرآن بذوراً صوفية حقيقية، وهي بذور قابلة لنمو مستقل لا يحتاج إلى إخصاب خارجي»[٢]. وقد تراءت تجربة الحلاج، لماسينيون على أنهار رحلة الإيمان الحقيقية كما جسدتها حياة رمز للتصوف الإسلامي، وهي مادة خصبة لما سيقوم به من أعمال، تركت آثارها نافذة، على صفحة الاستشراق. حيث قدم أطروحتيه: «عشق الحسين بن منصور الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام الذي أعدم في بغداد في ٢٦ آذار سنة ٩٢٢». و «بحث في أصول المعجم التقني للتصوف الإسلامي»[٣].

يتحرر ماسينيون من سلطة تمركز الإسلام السني، ومن نسقه المرجعي في تكوين رؤية حول التراث العربي الإسلامي، ليس فقط، تعيد الاعتبار لهذا الجانب المغمور، والهامشي، بل ستبعث منه تجربة رائدة، وفعّالة. ويعبّر عن ذلك التحول الذي طبع خبرته في الدراسة الإسلامية، بما يعكس ميلاً جديداً، يؤرخ له بـ: «ربيع ١٩٠٨»، حيث قيامه برحلة بعيدة في صحراء كربلاء والنجف، بالعراق، وهو ما يمدنا بحقيقة الاختيار الماسينيوني، ومدى علاقته الحيوية بالتجربة الشيعية، نظراً واحتكاكاً؛ يقول:

= قام بزيارة إلى المغرب سنة ١٩٠٤، وحرر بعدها مذكرة حوله. وفي سنة (١٩٠٦) التقى بشارل دوفوكو.. وفي بداية سنة (١٩٢٣ ـ ١٩٢٤)، أوعز له الجنرال ليوطي، بمهمة القيام برحلة استكشافية للمغرب حول L'ORGANISATION CORPORATIVE IS LAMIQUE.

انظر:

WAAR DENBURG (JEAN-JACQUES) L'ISLAM DANS LE MIROIR DE L'OCCIDENT; P: 138 PARIS-MOUTON, & CO.
LA HAYE MCML XIII

(١) على الرغم من أن طريقة الربط هذه تختلف من واحد لآخر، في حدّتها وتعصبها. كما لاحظنا سابقاً.

(٢) ماسينيون، مبحث في أصول المصطلح التقني للتصوف الإسلامي بتوسط د. سالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده ص ٧٧ ط١، ١٩٩١م منشورات المجلس القومي للثقافة العربية المغرب.

(٣) الفكر العربي، ص ٣٦٣، سبق ذكر المصدر.

«كوني بدأت في الدراسات الإسلامية عند أصدقاء سنيين «سلفيين» في القاهرة وفي بغداد، تعلمت «فلسفياً» أن أعطي الحقّ للأمويين على العلويين، وليزيد على الحسين الذي قتل «بسيف جدّه» (تعبير عميق لم أفهم فحواه وحقيقته إلاّ بعد حين، فيما يتعلق بهذا المتمرد البروميثيوسي). وكان ينبغي لي ذلك الانعزال عن القافلة، في صحراء كربلاء والنجف (في ربيع ١٩٠٨) حيث كانت تختمر لدى المبعدين المؤامرة «الماسونية» ضد الاستبداد الحميدي، لكي أشارك (و«أعاني) في حياة ونذور وأماني الحجّاج إلى زيارة المقامات الشيعية في العراق (وادي السلام والإمام الحرّ و«لعنة نار علي» التعويذة المأساوية قرب ضريح سلمان نفسه»[١].

وقد انجذب ماسينيون إلى الحلاّج[٢]، حينما وجد عنده، رغبته الملحة في الحصول على ذلك المزيج، ذي المغزى الروحي بين الحب والشهادة. في لحظة يعبر فيها عن هذه التجربة: «أذكر بأنني اقتربت من الإسلام ومن دراسة التصوف الإسلامي، وفي جحودي وتشكيكي وعيشي خلافاً لما ينبغي، صفعتني كلمة الحلاج أثارت بجمالها مفارقة كبيرة عندي: «في صلاة الحبّ، تكفي ركعتان، ولكن الوضوء الذي يجعلهما مقبولتين ينبغي أن يكون بالدم». إنها مفارقة ظاهرية: الدم العادي نجس، خصوصاً عند المسلمين، حسناً، ولكن دم الشهيد.. الشهيد عند المسلمين يدفن كما هو دون غسل، الشهيد لا يغسل، فدمه طاهر لأنّه دم الروح. إن شهادة الدم لدى المتصوّفة ولدى السنّة هي شهادة الحياة، حياة الروح..»[٣].

إن تجربة الحلاّج، الروحية، التي انتهت به إلى حدود الشهادة، مشهد يرسم تلك العلاقة الحميمة بين تجربة المسيح وموقف الحلاّج.. لكنها في منشأها الأول،

---

(١) LES NUSAYRIS (1960) بتوسط د. أديب عامر، مجلة الفكر العربي عدد ٣١ ـ يناير ـ مارس ـ ١٩٨٣ السنة الخامسة، الاستشراق: التاريخ والمنهج والصورة.

(٢) نجد في تجربة ماسينيون بعض الأسرار العجيبة، فهو يرى أن اللغة العربية كان لها الفضل عليه، إذ أعادته إلى المسيح. وهذا يعني أنه لولا ذلك ما كان له أن يتعرف على الحلاج، الذي رأى فيه تجسيداً حيّاً لتجربة المسيح!

(٣) L'INVOLUTION SÉMANTIQUES DU SYMBOLES DANS LES CULTURES SÉMITIQUES (1960).

تعـود إلى صدمة مستشرق انتهت به الحيرة والمحنة، إلى الانقطاع إلى تراث المعارضة ومـا يختـزنه من أسرار، ربما غرائبية، زاد في تركيزها التعليم السني، هو بمثابة رصيد روحـي مهمـل، ومضطهد. لكنه فعّال، وباعث لحياة الروح، وهي خبرة فريدة لذلك العشـق الصـوفـي المعـزّز بـإيمـان عميـق بـوحـدة الشهود إلى حد التبشير والإعلان، فالشهادة! لكن الوجه الآخر لهذه الخبرة العميقة ـ الروحية/ الاستشهادية ـ تتجلى في ذلك الرافد الشيعي، الذي عكسته صدمة الرحلة إلى المواقع الراشحة بالمشاهد المعبرة ـ كربلاء والنجف ـ والاحتكاك بطقس يحمل البذور الحية للحقيقة التي لن توجد بعد انتهاء الرسالة. . إلاّ برجعة ابن لفاطمة، الذي ستجعله يولد في قلبها من جديد، «بقدر ما كان يتراجع الاعتقاد بعودة المسيح «عيسى» الذي أعطي المكانة الرابعة في ديماس الروضة، كان يكبر أمل انبعاث المهدي المتحدّر من ذرّية النبيّ. وبعكس الرأي الشائع بين المستشرقين كما بين السنيين الحديثين بأن مفهوم «المهدي» هو مفهوم «مؤسلم» لمعطى انبعاثي غريب (عن المزدكية أو عن اليهو ـ مسيحية) فإني أرى استشراقاً أصيلاً «المقيم للعدل» قادماً ليعيد العدل باسم الله للمجتمع الإسلامي. إنّه استشراق قد نما أكثـر فـأكثر عند الجنس الضعيف والمضطهد. فاطمة الزهراء هي الوحيدة التي أحسّت عنـد مـوت النبـي محمّـد بأن والدها لم يكمل رسالته بالنسبة للمجتمع (خاصة بالنسبة للمسلميـن مـن غيـر الـعرب). وبقـي تفكيرها متعلقاً به حتى بعد الموت، ولم تتقبل الافتـراق، ولـم تستطـع تصوّراً بأن هناك من سيخلفه (لا علي ولا أبا بكر) وبالشكل الأكثـر بـدائيـة وسذاجة للإيمان بالبعث (أو «بالرجعة») كانت تريد أن تجعله يولد من جديد في قلبها»[١].

لقد شغلت فاطمة حيزاً مهماً في هذه الخبرة العرفانية التي قد تصل مع ماسينيون إلى حدود الشطـح الصوفي. لكنه يجد مضامينه حقيقية في تراث «الممنوع»! ففاطمة، هـذا الطـراز النمـوذجي لشخص يحمل أبعاداً تتسع إلى التشكل المستحيل، «فاطمة أم أبيها»، وإلى حقائق كبرى تجعلها حقّاً مثال المرأة الكاملة وينبوع «الرأفة الكونية»، إنها أخيراً، رهينة «كلام» أبيها، في محك عرض الاحتكام لله إلى مسيحيي نجران في حادثة

(١) LA RAWDA DE MÉDINA (1960)، المصدر السابق.

المباهلة. . ففي «الأدعية الشيعية، فاطمة التي هي نموذج المرأة الكاملة، ترمز إلى منبع الرأفة الكونية، ونجد ذلك في الخطبة الشهيرة المنسوبة لنصير الدين الطوسي سنة ١٢٧٨ «ذات الأحزان»: وإنها لكذلك بواقع كنيتها «أم أبيها» خلعها عليها أبوها (نعرف أن كلّ مسلم يحمل اسمه العلم وإسماً آخر هو الكنية). وفاطمة موضوعة مكان آمنة، تتحمل آلام المخاض في كلّ ذكور سلالتها. لقد تحققت على هذا النحو، في الزمن التاريخي. بشكل لا واعٍ؛ فهي في يوم المباهلة، يوم عرض الاحتكام لله الذي قدمه محمد لمسيحيي نجران، كانت إحدى الرهائن الخمسة لكلام أبيها. الرهينة الأساسية، كونها في الوقت نفسه الابنة والأم والزوجة، الصلة الجسدية الواحدة للأربعة الآخرين: بديلتهم»[١].

هذا السر النافذ في قضية فاطمة، يتجسد بصورة رمزية تنطوي على مغزى تأويلي عميق؛ هو المغزى الذي يتجاوز في نجاحه وأهميته تجارب الأنبياء السابقين، كما تحقق في محك «المباهلة». . إنها، بالتالي، تجربة المرأة التي مثلت، بهذه الكيفية العجيبة، نموذج الرحمة، وحاضنة المستضعفين، والمتمردة على الولات، وصاحبة السر الخفي. . وهي فوق كل هذا بديل عن خديجة أمها، بدل زوجات النبي العاقرات، وهو سرّ تعلق العلويين بها. . فصورة «فاطمة التاريخية كما يقدمها (لامنس) في مهاتراته، حيث يحاول «مطرب الأمويين» أن يقنع قراء «أنسكلوبيديا الإسلام» بإشاعات عدائية، كانت قد أشيعت ضدّها خلال فترة الخلافة الأمويّة، عندما كان الفقهاء والمشرعون الموالون لعلي خلال فترة الخلافة الأموية، يلاحقون ويقتلون من قبل أبناء الأعداء اللدودين لفاطمة وأبيها؛ إنها شخصية تعيسة غاطسة بالحداد بشكل مستمر، إنها «ظلّ امرأة. . ندابة، تعاني من فقر الدم»، زوجة رجل «أقرع، مكرش وأعمش». والحقيقة أن فاطمة بالنسبة للنبيّ، كان بديلاً لأمها خديجة. أحاديّة الزواج مثلها، «ربّة البيت» ملجأ «المستضعفين»، حيث كانت تلجأ صحابة النبي الخاصة والغرباء الذين أسلموا ولم تقبلهم القبيلة العربية كصحبة. وإليها يعود الفضل في تعلّق العلويين عبر القرون بالمؤمنين الفقراء والمحرومين وأصحاب الصنعة والفلاحين. ودفاعاً عنهم وليس من أجل الحصول على إقطاعة (حصّة) بالميراث: «إنها» صدقة أهل البيت «مثل

(١) L'EXPÉRIENCE MUSULMANE DE LA COMPASSION (1922) عن المصدر السابق.

حفيدها حسن بن حسن (ت: ٩٧هـ) منذ ٦١هـ» إنّها طلبت من أبيها، بطفوليّة، بستان نخيل بفدك، وأبوها نسي الأمر ومات بدون أن يوصي بالإرث، وجاء أبو بكر لفرط عدالته ليرفض إعطاء فدك لفاطمة[1]، ناسياً أن المرأة مثال النعمة «المثل الأعلى» لا يمكن أن تتقبل أبداً الصدّ والخيبة. كان ينبغي لفاطمة، رهينة الضيافة العربية، التي كانت تصلي ليس من أجلها وإنما من أجل الآخرين، أن تموت بشعور التخلّي الرباني، مصلوبة في ثكلها، حاملة بيدها لأبيها الميت «البيعة» يمين الولاء، «شباك الرسول»، رهن وعده بالعودة لاصطحابها أوّلاً بعد موتها. في الواقع، توفيت فاطمة بعده بـ (٧٥) يوماً، إذ إنها ولدت قبل الأوان طفلاً ميتاً، محسن، «صاحب السر الخفي». ثم أسيئت معاملتها كمتمردة، لأنها رفضت الخروج من «بيت الأحزان» والذهاب لتقديم الولاء. فقد «حلّت شعرها» وهو التعبير النبيل عن الحزن الأقصى لامرأة حرّة، حزن ستجدّده يوم الانبعاث: استنكار المرأة»[2].

كانت تلك باختصار، رؤية مستشرق مهووس بتجربة العشق الصوفي، والغوص في تراث «الممنوع»، حيث تنتصب الحقيقة الشيعية بمشاهدها وتعاليمها، محطة رئيسة في هذا المعبر العرفاني، نحو الحلاج العاشق والمعشوق.. واحد من النماذج الكبرى في هذه المغامرة الاستشراقية!

كذلك وللوهلة الأولى نلاحظ عناصر الشجاعة متوفرة جميعاً في المستشرق الفرنسي، برنار لويس، حينما رفض فرية الأصل السبئي للتشيع كما قال بها، سابقوه، وهي الفرية التي ما أن دخلت «تاريخ الطبري» حتى أصبحت مفتاحاً فعّالاً لفهم النهوض الشيعي.. يقول: «وينسب كثير من المؤرخين المسلمين بدايات التشيع الثوري إلى رجل إسمه «عبدالله بن سبأ» وهو يهودي يماني عاصر عليّاً، وكان يدعو إلى تأليهه فأمر عليّ بحرقه لما دعا إليه. ومن هنا قيل: إن أصل التشيع مأخوذ من اليهودية»[3].

(١) فدك اسم إرث فاطمة، الذي نازعت فيه أبا بكر.
(٢) LAMUBAHALA (1943-1942) عن المصدر السابق.
(٣) أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية ص ٦١، ط١، ١٩٨٠، دار الحداثة ـ بيروت.

ويزعم برنار لويس في السياق نفسه، أن الصورة قد توضحت لكثير من المستشرقين بعد ذلك: «ولكن التحقيق الحديث، قد أظهر أن هذا استباق للحوادث وأنه صورة مثل بها الماضي وتخيلها محدثو القرن الثاني الهجري من أحوالهم وأفكارهم السائدة حينئذ. وأظهر فلهاوزن وفريد ليندر بعد دراسة المصادر دراسة نقدية، بأن المؤامرة والدعوة المنسوبتين إلى ابن سبأ من اختلاق المتأخرين. وبين كايتاني أيضاً في فصل حسن الحجة، أن مؤامرة كهذه، بهذا التفكير وهذا التنظيم، لا يمكن أن يتصورها العالم العربي المعروف عام ٣٥ هـ بنظامه القبلي القائم على سلطان الأبوة، وأوضح أنها تعكس أحوال العصر العباسي الأول بجلاء..»[١].

ولا يجد لويس أي حرج في أن ينعت مصادر السنة في التعريف بالحركة الباطنية، بالقصور والضعف، ما دام أن أقدم كتاب يعرف بهذه الحركة «الطبري»، الذي لم يخف استياءه من أسلوبه الغير الدقيق، خصوصاً فيما يتعلق بعجزه عن الربط بين زعماء القرامطة في سورية المنحذرين من ذرية محمد بن إسماعيل بن جعفر وبين المدعي الفاطمي في شمال افريقيا، كما اعتبر وجهة نظره عن هذه الحركة، لا تتجاوز النظرة العادية لأي شخص بغدادي في زمانه.. وأهم من ذلك أنه «لم يحاول أن يبحث عقائد الفرقة إذا استثنينا لمحته الخاطفة عن كتاب قرمطي منسوب إلى القرامطة»[٢].

والأمر هنا، حسب اعتقاد، برنار لويس، لا يتوقف عند الطبري، بل هو يكشف أيضاً عن ذلك الطابع المسرف لكُتّاب الملل والنحل بشكل عام، حيث بالغوا في إحصاء الفرق واختلاقها بسهولة، خصوصاً، وأن كثيراً منهم فقهاء، يصعب الاعتماد عليهم في تحصيل الأخبار الدقيقة.. يقول: «نعم، للفقهاء عيوب تقلل الاعتماد عليهم، فهم يتحاملون تحاملاً شديداً على الفرق التي يصفونها ولا يرون في صالحهم أن يرسموا صورة واضحة صحيحة عن تطورها، وكثيراً ما كانت معلوماتهم عنها خاطئة فنسبوا إليها مبادىء أنكرها أصحابها باشمئزاز واستغراب [...] فكيف نتوقع منهم إذاً أن يميزوا تمييزاً صحيحاً بين الجماعات المارقة المتخالفة؟ زد على ذلك أن كثيراً منهم

(١) أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، ص ٦١.
(٢) أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، ص ٣٣.

يتقيدون بحديث منسوب إلى النبي يقول: «ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلاّ واحدة» فكانوا يزيدون في عدد الفرق المارقة أو ينقصون منها بمقدار ما يلائم هذا العدد»[١].

وهكذا بات صعباً على الباحث التساهل في بحث تاريخ الفرق الموسومة بالضلال، وأياً كانت طبيعة البحث، فلن تكون له سوى تلك القيمة المؤقتة. خصوصاً ما يتعلق بتاريخ التشيع في القرن الأول، فهو «لا يزال يتطلب تمحيصاً كثيراً. ويجب اعتبار ما يلي من البحث محاولة ذات قيمة موقوتة»[٢].

غير أننا، نثمن في برنار لويس، تلك الجرأة والنباهة، التي جعلته يقتفي طريق الأستاذ ماسينيون في اختراق النسق المرجعي للتاريخ العربي والإسلامي، وذلك من خلال اعتماده على كتاب «الشيعة» للنوبختي، الذي اعتبره أغنى المصادر وأوثقها.. وهو ما لم يعهد على الباحثين الذين لم يتحرروا في المقام من ذلك التأثير السلبي للمصادر التقليدية، كما وضحنا سابقاً.. لكننا قد لا نتفق مع برنار لويس في جملة من الآراء حول الشيعة، وهي آراء بحثية محض. لكن روح التحقيق والنظر، التي تحلى بها الأستاذ برنار لويس، تشفع له في كل الأخطاء التي وقع فيها بهذا الخصوص[٣]. وهذا ما يؤكد على أنها أخطاء باحث منصف خانه التعليل.

ولا تفوتنا الإشارة هنا إلى أن أهم ما توصلنا إليه هذه الأبحاث، ليس هو الدفاع أو التحيز إلى فرقة دون أخرى. لأن هذا سوف يكون تنويعة على تقاليد مضت، كان البحث ينطلق فيها من دائرة إلى أخرى في جوّ من التفاضل والتغالب، فضلاً عمّا تتركه هذه الطريقة من تزييف للحقيقة. ولكن أبحاثاً كهذه، تنطلق من خارج هذا الميل ـ وإن وجدت لها ميول أخرى مع التحفظ ـ لتعيد الاعتبار إلى جزء من التاريخ ظل طيلة حقبة من سيطرة الخطاب التاريخي العربي التقليدي يواجه النسيان إلى الحدود القصوى من الإهمال والتهميش.

---

(١) المصدر السابق، ص ٤١.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٨.

(٣) هناك ـ طبعاً ـ فرق بين الأخطاء التي تأتي بسبب ثغرات منهجية، وبين الأخطاء التي يسببها الموقف الأول من الموضوع. وهو ما يخفف من حدّة الأخطاء «الموضوعية»!

وتفيدنا الخبرة الطويلة التي أثمرت نتائج محترمة لدى هنري كوربان، بأن الدراسة التي تنطلق من داخل التراث العقدي والفكري لدى الجماعة موضوع الدرس، هي التي تمكننا من إحراز نتائج إيجابية. وقد كان الأسلوب الظواهري ـ رغم ما يمكن إثارته حول هذا المفهوم ـ أداة فعّالة، مكنت كوربان، من تجاوز كل الشكوك التي غدتها ظروف القمع والحصار التاريخيين ضد الشيعة. وقد تبين أن هذا المنهج الظواهري، لا أقل، في حدود استبيان اللامفكر فيه، داخل الترسبات الناتجة عن الأخطاء والمغالطات الشائعة، يبقى منهجاً فعّالاً ومنتجاً، من الناحية البراغماتية!

لقد أعطى كوربان للتشيع، سمة خاصة يتفرد بها. وهو هنا يسلك طريق ماسينيون في إرجاع هذه السمات إلى طبيعة التراث التعليمي لهذه الفرقة. ليس ذلك فيما يتعلق ببعض جوانب العقيدة المذهبية في «المهدي»، أو «الإمامة». بل، في ميدان الفلسفة، وهو ما أغنى فيه البحث، لم يأل جهداً في ردّها إلى الأصول الشرعية، أي القرآن وكلام الأئمة. فلقد «غذى الفكر الشيعي، ومنذ البداية، الفلسفة ذات النموذج النبوي وأعني به النموذج الذي يتعلق بالدين النبوي. والفلسفة النبوية تلح بدورها على فكر لا يسوّر نفسه لا بالماضي التاريخي، ولا بالحرف الذي يثبت التعليم تحت أشكال العقائد، ولا بالأفق الذي يحد ينابيع وقوانين المنطق العقلاني»[1].

ويتجلى هذا المنزع الظواهري لدى كوربان في عملية ردّ الاعتبار إلى إحدى أهم المصادر الحية في الفكر الشيعي، تلك التي أمدته بمادة تأملية غنية وأرضية فلسفية خصبة. أعني بذلك كتاب «نهج البلاغة» الذي جمع خطباً وأقوالاً للإمام علي بن أبي طالب، جمعها الشريف الرضي. وقد مال البعض إلى التشكيك في نسبة هذا الكلام إلى الإمام. وليس سهلاً على كوربان أن يخالف رأياً سائداً لدى الباحثين الذين صعب عليهم إيجاد صلة بين مضمون هذا الكلام المتضمن لكل مفاهيم العصور اللاحقة وصاحبه الذي عاش في حدود القرن الأول. لكن كوربان لم يكلف نفسه عناء مناقشة هذا الرأي؛ فقد تبنى نهجاً ظواهرياً في تقبل إسناده إلى صاحبه.. «ولقد أثيرت بعض

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٦٨.

الشكـوك حـول صحـة بعـض أجـزاء هذه المجموعة. على أن الكتاب يبقى، على كل حال، من مؤلفات المرحلة المتقدمة في الإسلام. وأن أضمن الأمور لفهم محتواه، هو أن نفهمه بصورة ظواهرية، نعني كما يدل عليه القصد من وضعه: فكائن من كان حامل القلم، الإمام هو الذي يتكلم؛ ومن هنا تأثيره البيّن»[1].

والمـلاحظـة الأخـرى هـاهنـا تتعلـق بتعـاطي كوربان مع التراث الشيعي باهتمام فـائـق ربما صعب على كثيرين استيعاب تأويلاته التي ظل فيها مديناً لهذا الفكر، الذي لـم تتأسس بـاطنيتـه علـى مرجعيات خارج هذا الإطار المعرفي الذي أوجده الإسلام. وليـس سليـل غنوصية مستوردة على النحو الذي يجري عادة في أجواء المثاقفة التي يسعـى مـذهـب مـا إلـى استكمال نقائصه بالاستعارة من عناصرها.. فباطنية التشيع تقوم على جوهر الإسلام ذاته، وهي أساس هذه الفلسفة النبوية. فالباطن هو مستودع الحقيقـة الغـائبـة، وفـي انتظـارهـا، يبقـى الـرهان على ظهورها الكامل وليس على الجـديـد. إن الانتظـار هنـا، ليـس انتظـاراً للجـديـد، بل، بظهور وانكشاف شامل، للحقائق المستورة. فالفلسفة النبوية، بهذا المعنى، تبقى «إذن أساساً علم معاد»[2]. وهكذا تعود النزعة الباطنية إلى أصولها المأصولة «أن يكون التشيع في جوهره باطنية الإسـلام، فـذلـك مـا يترتب على النصوص نفسها وعلى تعاليم الأئمة قبل أي شيء [...] وبإمكـاننـا أن نضاعف هذه الاستشهادات بأحاديث مماثلة، فهي تشير بشكل يثيـر التقـديـر إلى «وجود» التشيع وكيانه، ووعيه بأنه باطنية الإسلام، وأنه ليستحيل علينـا تـاريخيـاً أن نـرجـع إلـى مـا هـو أقـدم مـن تعـاليم الأئمة للوصول إلى منابع الإسـلام البـاطنـي. ولـذلـك فـإن الشيعة الحقيقيين هم أولئك الذين يحملون أسرار الأئمـة؛ بـل، في مقابل ذلك، إن الذين زعموا أو يزعمون وقف تعاليم الأئمة على الظـاهـر، أي علـى بعـض مسـائـل الفقه والطقوس، يعرضون عما هو جوهر التشيع ويتجاهلونه»[3].

---

(١) المصدر السابق، ص ٨١.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٨.
(٣) المصدر السابق، ص ٨٥.

إننـا مع هنري كوربان، نكون إزاء باحث بعيد المدى، محلل قدير، ومدقق في أكثر المتون الشيعية غموضاً، قارئاً ومؤوّلاً من موقع الشيعة التاريخي أو تعاليم أئمتهم. لكننا فضـلاً عن هذا، نكون أمام صديق حميم لهذه الفرقة، ومعايش لها في مواطنها. فهـي خبـرة لا تقل عن سابقه، ماسينيون. مع تميزها بسعة الإطلاع، وقوة الاستئناس بالمكونات الجوانية حيث قضى أكثر من عشرين سنة من تلك المعايشة.

إن أهـم ما نخرج به، بعد هذا السفر الكورباني المضني، هو التأكيد على النزعة التعادلية فيما يخص مجال الحقيقة والشريعة داخل الموروث الإمامي. ولسنا نرى في تركيز كوربـان على الطابع الباطني، أي محاولة اختزالية على طول أبحاثه، سواء فيما يتعلق بالسهروردي أو الشيخ الأوحد ابن زين الدين أو غيرهما. فقد ظلت نظرة لا أقل تحمل مظاهر الملاحظة الظواهرية التي ترفع عن الباحث عناء سلطة المصادر المعادية، ووجهـة نظـر الخصـوم، المتحيـزة! وبـهذه العجـالـة، نكون قد قدمنا نماذج حية من الاستشراق المتخصص، مما يؤكّد على أنه ـ خصوصاً في مرحلته الثانية ـ كان قد قدم خـدمـة فـائقـة إلـى تـراثنـا العـربـي والإسلامي، وتحديداً نقول، أن الجزء الأكاديمي المتخصـص منـه، وأيضاً المنتمـي إلى المدرسة الماسينيونية، استطاع النفوذ أكثر في خفـايـا هـذا التـراث، ومن ثمة، الجهد لتحريره من نقائضه. مع أنها تبقى محاولات ـ على أهميتها ـ خطوة ضرورية لتحرير الموروث الآخر من الغموض الذي ساهم في إيجاده، وتكريسه، الكتابة التاريخية، والخطاب التاريخي العربي الكلاسيكي!

الامتداد داخل الفكر العربي المعاصر

الحـديـث هنـا يتعلـق فـي الأصل بذلك الامتداد الاستشراقي في مجالنا العربي. وهي محاولة غير متجانسة فـي استيعابها وميولها، انعكست بشكل فوضوي، ساهم فيه الباحث المختص وغير المختص. محاولة انطلقت من العالم العربي، تنحو إلى إعادة قراءة التراث العربي والإسلامي، بالمفاهيم الاستشراقية ذاتها، لكن بعد ممارسة انتقائية لتحرير هذا الاستشراق من ميوله المشبوهة، وتأسيسه على ميول جديدة، تتراوح بين الـرغبـة في منح الرهان للمقترب الماركسي كما ألفينا ذلك لدى ماركسيين عرب مثل

الطيـب تيزني، وعبدالله العروي ومحمد جلال العظم، وحسين مروة.. أو تسخيره في إطار خطة ايديولوجية لمشروع نهضوي عربي، وهو ما نجده حاضراً بقوة في كتابات محمد عابد الجابري وإلى حدّ ما، حسن حنفي. بالنتيجة، لم تكن هذه المحاولات لتأتي بجديد غير أنها زادت في تأزيم الصلة بهذا التراث، الذي لم يعد الرهان يتجه فيه ناحية فهمه واستيعابه، بقدر ما أصبح في محاولات الباحث العربي المتطلع إلى النموذج الأوروبي الموسوم بالعقلانية والمنزع العلماني، مجالاً سجالياً مثمراً، وميداناً لشحذ المناهج المسخرة بتوليفة يمليها الهاجس السياسي والترسيمة الأيديولوجية. ومما يؤسف له ـ في إطار بحثنا ـ أن هذه المحنة التي واجهها الإمامية، وجدت من يعمل باجتهاد، على تحيينها، بأساليب، لا تختلف ـ جوهرياً ـ عن النقوض التقليدية وإن كانت تتخذ لها بين الفينة والأخرى تنويعاً اصطلاحياً يتوسل بمفاهيم أكثر حداثية، وأخص هنا تلك المحاولات التي دشنها الباحث المغربي محمد عابد الجابري خلال الثمانينات، في إطار مشروع نقد العقل العربي. إلى جانب عدد آخر من الكتابات العربية، ذات الطابع الشمولي أو التجزيئي.

الجابري[1].. واللامعقول الشيعي!

الخـاصيـة التـي تتبـادر إلـى الذهن، ونحن نقرأ أبحاث د. الجابري حول الفكر الشيعي وتاريخه السيـاسي، هـي تلـك المحاولة التي لم تقطع مع طرائق الجدل، حتى وهي تتستر وراء مناهج ومفاهيم، تبدوا ـ في ظاهرها ـ علمية، وبرهانية[2]. على أنه لا

(١) التركيز هنا على الجابري له ما يبرره.. فهو أول مغامر، جازف في قراءة التراث؛ قراءةً لم تسـىء إلى المنهج العلمي فحسب، بل تم فيها التركيز على الشيعة كما لو أنهم الفئة المنبوذة التي لم تظفر في التراث العربي والإسلامي بعقل أو أي فضيلة، حتى كان أشد عليهم من السلفية وأحقد. فلم يخل كتاب من كتبه هذه من تشنيع وتعريض بالشِّيعة. لهذا فضلنا التركيز عليه دون الآخرين، لأن موقفهم من الشيعة ظل يمثل جزءاً من نظرتهم الشمولية إلى التراث.

(٢) هذا إذا لم نشر إلى تلك الفضيحة التي فجرها جورج طرابيشي في كتابه الأخير «نقد نقد العقل العربي»، التي تتعلق بسرقات الجابري العلمية وإحالاته الكاذبة واستبداده بمصادر غيره.. وقد كنا أشرنا جزئياً إلى ذلك فيما قبل، راجع مجلة الكلمة، عدد «٩»، «إنتاج التراث أم فهمه»، حيث =

يكفي، في التحليل العلمي، إيراد المفاهيم العلمية؛ هذه التي من اليسير تحويلها إلى أساس لرؤية مفارقة، حينما لا نحسن استحكامها أو توظيفها. لم تكن محاولة الجابري، إذن، سوى عملية جريئة، لتحيين ذلك الصراع التقليدي، الذي يتم فيه الانتصار لعقلانية فانتازية، تجد إطارها ـ بتكلف وإسراف زائدين ـ في ظاهرية ابن حزم وسلفية ابن تيمية[1]، وهي محاولة تراثية استهدفت العقل نفسه عند المعتزلة وعموم الفلاسفة؛ في حين لا يجد المشروع العقلاني، كما خطط له الجابري، إطاره الحالم، في إسهامات الفلاسفة المسلمين، الذين نعتهم بأنصار العقل المستقيل. لا ندري، إذا كان الجابري هنا ينحو في كل ذلك، منحىً جدلياً[2]، أرغمه على ممارسة انتقائية مبتسرة في أغلب الأحوال، من تقارير استشراقية، وقعت في المأزق ذاته، الذي أشرنا إليه آنفاً. ما عدا ذلك، لم تعكس تلك المحاولات، أي إلمام بالتاريخ أو الفكر الشيعيَّين، كما تدلّ على ذلك مصادره المعتمدة. نعزو تلك المحاولة التي لم تحقق النجاح المطلوب إلى الهاجس السياسي والأيديولوجي الساكن ـ بقوة ـ في أعماق مشروع الجابري. . مضافاً إليه عدم التخصص، والبعد عن المصادر، والسرعة ـ وهي آفة كل مشروع ايديولوجي ـ في تركيب الصور والأحكام التاريخية. ويكفي، في هذا الإطار، تصدي الكثير من النقاد إلى تفكيك هذا المشروع وبيان هواجسه ونقائضه.

وحينما نعود إلى جملة المصادر التي اعتمدها الجابري في تناوله للفكر الشيعي، وهي العملية التي ستكشف، ليس فقط، عن عجز في الاستيعاب، بل، وهو الأخطر من ذلك، عن عجز في الفرز بين مختلف الفرق الشيعية؛ خصوصاً الاسماعيلية منها والاثني عشرية. بل حتى على صعيد العرفان الشيعي، في تلك الصلة التي أوجدها فيما بين تصوف ابن عربي أو الجنيد وعموم الباطنية وبين التيار الغنوصي. . الخلط الذي

= حددنا «جينيالوجيا» لأفكار الجابري، المنقولة.

(١) من المفارقات أن يكون الرحالة المغربي «ابن بطوطة» لا يتوانى عن أن ينعت ابن تيمية بـ «الفقيه ذو اللُّوثة» لمّا سمع له خطبة في أحد جوامع دمشق. . بينما جعل منه الجابري أحد رواد المعقول الديني!

(٢) أقصد بالجدل هنا، معنى الخطابة نفسها في المنظور المنطقي الأرسطي، وهو ما قام على كثرة من الأقيسة الناقصة، والمصادرات على المطلوب، والمغالطات. .

يعود إلى ذهنية البحث عن الأشباه والنظائر، كما تعكسها مجمل الأبحاث الكلاسيكية، الناظرة في تلك العلاقات. لكننا، وبغض النظر عن هذه الملاحظة، نعود للقول، إننا نعثر على مصادر هزيلة جداً، من الصعوبة بمكان تقبلها كآثار مرجعية كافية، لتشكيل رؤية متكاملة عن التشيع. نجد اعتماداً بسيطاً على ما لا يتجاوز ثلاثة أو أربعة مصادر[١]. في مقابل ذلك، وبالإضافة إلى عدد من المصادر الإستشراقية، مثل أبحاث هنري كوربان ـ الذي أساء الجابري فهمه ـ، نجد مادة مصدرية غنية، تتعلق بجملة من المؤلفات ذات المنزع السلفي أو السني الأشعري، وأعني بذلك كتاب: «مقالات الإسلاميين» للأشعري، وكتاب: «الفرق بين الفرق»، لعبد القاهر البغدادي، و«نهاية الإقدام في علم الكلام» للشهرستاني و «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» لأبي رشيد النيسابوري، و «فتاوى» ابن تيمية، الخ.

ولا يخفي الجابري ـ مثلما يفعل دائماً [٢] ـ هذه الحقيقة التي عبّر عنها في كتابه «العقل السياسي العربي»: «وإن جميع من له إلمام بأحداث القرن الهجري الأول يعرف كيف أن مصادرنا التاريخية أو بعضها على الأقل ـ المصادر السنيَّة عموماً ـ تجعل «الفتنة» زمن عثمان، من تدبير شخص، اسمه عبدالله بن سبأ (...) وقد أطلقت مصادرنا التاريخية على حركة المعارضة لمعاوية، إسم «السبئية» نسبة إلى عبدالله بن سبأ هذا»[٣].

لقد وقع الجابري بين قوى جذب مختلفة؛ بين نزعة تمركز الإسلام السني، التي تأثر فيها، لا أقول بهاملتون جيب فحسب؛ بل بمجمل البيئة الثقافية للباحث، وبين ذلك الجهل الكبير بالتراث الآخر، بالإضافة إلى جاذبية المشروع النهضوي في بيئة، اقتضت الانتصار إلى مجمل الفرقة الأندلسية والمغربية، حيث يسير على مجدد الخطاب التاريخي العربي التقليدي، أن يجعل فلاسفة الشرق، وفي مقدمتهم، الشيعة، يدفعون ثمن هذا الصرح الأيديولوجي الضخم! ولا يكلفه ذلك أي جهد معرفي لإقامة الحدّ على جزء طليعي من التراث العربي والإسلامي، في محيط لا يوفّر رأياً جديداً.

---

(١) وحتى هذه المصادر لم يطلع عليها مباشرة، بل ـ وذلك واضح جداً ـ أستولى عليها من هوامش غيره.

(٢) لمن أراد الإطلاع أكثر، يراجع «نقد نقد العقل العربي» لجورج طرابيشي.

(٣) العقل السياسي العربي، ص (٢٠٧) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، شباط ـ فبراير ١٩٩٠م.

هاهنا، تستبد الأيديولوجيا بالبحث، ويستغني الباحث المنتمي، عن الآلية الابستمولوجية في استكشاف البنية الحقيقية، التي تستقر في مكامن هذا الخطاب التاريخي المتعصب لمعصوميته المزعومة، والمتسلح بعناصر غير معرفية: عناصر الغلبة، والتمركز، والأمر الواقع!

وليس غريباً، أن نقع مع الجابري على صور من التلفيق، وأخرى من الوعي المفارق. فالجابري عندي، لا يناقض نفسه. هو وفيٌّ لعالمه الفكري ومشاريعه الحالمة. فالتناقض ـ وهو منطقي ـ من شأن الجهد العلمي والنظر المعمّد بموضوعية الباحث. غير أن الجابري هنا يتمسك بمنهج خطابي؛ ويستثمر كمّاً هائلاً من المصادرات الخطابية، للوصول إلى غايته، إنه مشروع تستبد النتيجة بمقدماته. والمشروع النهضوي بكيفيّته الايديولوجية، عنصر كافٍ لتشكيل العلّة الغائية لهذا التطاحن والتضارب الذي لا يخلو من افتعال. هكذا بتنا نرى مع الجابري، انقلاباً جذرياً في رؤية الأشياء، وجرأة خطابية تتنكّر لمتطلبات النظر الابستمولوجي. مع هذا الانقلاب، يتشكل المعقول الديني لدى الجابري، على مصادرات الخطاب التاريخي العربي، المتواصل الخطو، على طريق النفي والإقصاء والتغليب. والمعقول الديني هو المشروع الظاهري المعادي للمعقول العقلي. فالعقلانية الجابرية تجد خياراتها في نماذج من المعقول الديني، حيث يستحيل ابن حنبل، قمة هذه العقلانية. وفي نزوة لا يستسيغها إلاّ بطش الايديولوجية ـ المبتذلة ـ تصبح السِّينوية، ثلمة في مسيرة هذا المعقول الديني والعقلي معاً. . ردّة دينية وعقلية! ويقام الحدُّ في معركة لا هوادة فيها، على أنصار اللامعقول: الرازي، إخوان الصفا، جابر بن حيان، الفارابي، ابن سينا، وبصورة ضمنية الإمام جعفر بن محمد الصادق. فالمعقول الديني، لا تجسده سلفية الخطاب، بقدر ما تمثله معيارية القرب من دائرة السلطة أو البعد عنها! ولذا ألفينا ميلاً شديداً، من الباحث، إلى تسويغ مواقف وانتماءات، تقع في قلب ذلك اللامعقول الديني. . ابن عربي، الذي كادت أندلسيته تشفع له للّحاق بالكتلة المغربية الأندلسية رائدة المعقول الديني والعقلي، شأنه، شأن ابن خلدون. أمّا الغزالي، فقد كان لذاكرته السياسية ودوره البارز في خلق التوازن أو التنكر المعرفي، عاملاً، ساهم في انتشاله، بقدرة قادر، من مأواه الباطني، ربما يعود ذلك إلى أشعريته التي كرس لها جهده أثناء

توليه المسؤولية في المدرسة النظامية، أو لمعاركه الضارية التي خاضها ضدّ الباطنية الإسماعلية. بناء عليه، ليس الجابري، في ما اختلقه من عوالم فانتازية، متناقضاً؛ إنما كان مهووساً بعلم نهضوي ومشروع سياسي؛ ومن شأن مشروع كهذا أن يسحق في طريقه أشخاصاً ويضحّي بأفكار!

التشيُّع، في رأي الجابري، لا يحظى بجذور فكرية أصيلة في تعاليم الإسلام. فهو، وإن كان في نشأته الأولى، تياراً سياسياً محضاً ـ وهو ما أكّد عليه عدد من المستشرقين، نذكر منهم برنار لويس ـ إلاّ أنه في تكوينه المذهبي اللاحق، كان من وحي اليهودي المتأسلم عبدالله بن سبأ، وهذه فكرة أخذها ـ على علتها ـ من المصادر السنِّية، حسب تقريره السابق[1]. وهذا التشيُّع الذي بدأ سياسياً ـ نتيجة ظروف تاريخية ـ سرعان ما انتظم في تعاليم دخيلة، انتحلها، بشكل منتظم، هشام بن الحكم، بالنسبة لعموم الشيعة الإمامية، وميمون القداح، بالنسبة للإسماعيلية. ومن خلال هذه المماحكة، يحاول الباحث لفت الأنظار إلى كون الأزمة التي تفجّر عنها ذلك الصراع السياسي الأول، وبالتالي الموقف الشيعي من علي بن أبي طالب، يصعب الإمساك بها.. في حين، لم تعد الجماعة التي ناصرت علياً، تملك أي مشروعية، غير أنها ضالة، وانتهى بها الإخفاق السياسي إلى مدّ الجسور مع القوى المتآمرة، ضد السلطة السياسية القائمة، وضد الإسلام بشكل عام. وهذا أسلوب دشّنه أصحاب الملل والنِّحل، يتجدّد بكامل عناصره في هذا الخطاب. فالشرعية التي يمكن أن يحتج بها الطرف الشيعي، أو الأصول التي تحدد هذه الهوية المتجذرة في تاريخية الإسلام نفسه، تكمن في ذلك الموقف الأول من علي بن أبي طالب، موقف سياسي قام وانتهى؛ وبقيت امتداداته تشهد نوعاً من الخروج والمروق إلى أن غيّر مجراها عبدالله بن سبأ،

---

(١) لا نعتب على الجابري إن كان قد صادر على هذه القضية في بناء وجهة نظره في تلك الأحداث.. فقد وقع فيها قبله مستشرقون، كانوا قد وجدوا أنفسهم محاصرين داخل غمر من النصوص التي سهلتها عليهم الأوساط السنية عموماً، وذلك إذا عرفنا أن أكثر هؤلاء المؤرخين، إنما تعلموا داخل هذه الأوساط، مثل جامعة الأزهر. لكننا نقدر جهلهم ذلك، خصوصاً أن بعضهم، في ما يذكره برنار لويس، كان قد تراجع عنها بعد أن تبينت له حقيقتها. لكننا نجد الجابري يصرّ عليها بمزيد من التعسف من دون أن يحقق فيها.

واكتمل صرحها مع الإمام الصادق وحاشيته الهرمسية الظلامية! وهذا يعني ـ بالتأكيد ـ أن الموقف الآخر في هذا المشهد السياسي الأول ـ المشروع نوعاً ما ـ انتهى هو الآخر، ولم تبق له أصداء في دائرة البيان أو المعقول الديني السائد. ليس إلاّ الشيعة، يحملون آثاراً باهتة، وضالة، عن ذلك الموقف السياسي، ويستحضرونه في بكائية شبيهة، في ميثولوجيتها وضلالها، أيضاً، ببكائيات اليهود. لقد أنهى الجابري هذا الصراع، دون أن يخبرنا إن كان فعلاً، انتهى، ومتى، ومن أنهاه؟! فهذا الطرف الذي تمركز، هو الرأي الثالث المحايد ـ هكذا يوحي الجابري ـ أي الإسلام الأصيل والمعقول الديني!

من هنا تواجهنا صعوبة في الإهتمام بهذا الرأي. باعتباره عرضاً منقولاً، لا جدّة فيه! وهو فوق هذا، مجرد استثمار، يتخذ منحى تغليب جزء من التراث على آخر في مغامرة صعبة! هكذا يهيئنا الجابري لمواجهة منهج، لا يفرق من أي غرائبيَّة. فإذا كان إرجاع التشيع إلى عبدالله بن سبأ، قال بها مستشرقون والتزموها ـ وبعضهم تخلّى عنها حينما وقف على علاّتها ـ فإن الجابري، سيلتزم بكل الآراء التمثيلية التي قال بها المستشرقون. أي بالأصل السبئي ـ اليهودي للتشيع، وأيضاً الفارسي الغنوصي.. والبوذي والمسيحي لمقاربة العرفان الشيعي وانتظاريته. ولعله فاته أن يرجع الطقس المأتمي الذي أحياه بنو بويه في القرن الرابع الهجري، إلى أصوله في طقوسيات «البورورو» و«النامبغوارا» في الأمريكتين!

إذن، نحن أمام مشروعية زئبقية، للموقف الشيعي. مشروعية لم تبرح كونها في الزمن الأول، ولاءً سياسياً لعلي بن أبي طالب، حيث في عصر هذا الأخير تنطلي اللعبة، على خليفة لا يحسن السياسة، فلا يكون عليّ بن أبي طالب، متزعم الحملة التصحيحية/ «الفتنة»، بل كان الأمر هنا يتعلق بيهودي مجهول الأصل، وظّف شخصية علي بن أبي طالب في مؤامرة يهودية. ذلك، في ترجيحي، الدافع الأساسي الذي جعل الجابري، يغالي إلى أبعد الحدود في هرمسية التشيع. وهي فكرة أخذها عن كوربان كما أكّدنا سالفاً، وتعود في الأصل إلى ماسينيون. وقد طرحها كوربان في سياق تأويلي مغاير لما رامه الجابري، الذي ألف إخفاء الكثير من مصادره وبتر العديد من النصوص، التي من شأنها أن تكون شواهد ضد خطواته الانتقائية. وقد تبين موقف كل من ماسينيون وكوربان، حول التعاليم الأصيلة للنظر الشيعي. يقتفي الجابري طريقة

كوربان في عرض التعاليم الشيعية المؤسسة للفكر الباطني، مع الفارق، بأن كوربان يجعل الباطنية نتيجة طبيعية للتعاليم الإسلامية الأصيلة. والسياق الذي اتبعه كوربان هو التوصل إلى ما مفاده أن الباطنية هي السمة الأساسية لفلسفة الإسلام، التي هي فلسفة النبوة. فإذا كانت التعاليم الشيعية كما مثّل لها كوربان، بعيّنات، دقيقة ومنسجمة، مما يعطي الإحساس بمعقولية الربط، ونزاهة الباحث، فإننا، مع الجابري، نجدنا أمام تقمص باهت، أبهت من محفزاته الأيديولوجية نفسها. يخفي كل هذه الإحالات، جميعاً، ثم يجعل من تعاليم الأئمة، أساساً لما سيشيده جمهور العرفانيين من حجج شرعية على مذهبهم؛ العرفانيون بمن فيهم رواد التصوف السنّي المتهرمسين، كابن عربي والجنيد والحلاج... كما أن من بين تلك التعاليم التي يقوم عليها صرح العرفان المتين، ما ينقله الباحث، من رواية عن أبي هريرة.. أنه قال: «حفظت من رسول الله ﷺ وعائين، فأما أحدهما فبثثته، وأما الآخر، فلو بثثته قطع مني هذا البلعوم»[1].

هذا الخبر، هو كلام لأبي هريرة الدوسي. اقتضى الإلتباس، أو التلبيس، أن يكون خبراً مؤسساً للعرفان. وهذا كلام صادر عن شخصية لم يحص لها التاريخ ميزة روحية أو عرفانية، ناهيك عن أن كلاماً كهذا، يعكس موقفاً سياسياً، لشخصية كانت تتحرك برأي ثالث ـ إن لم نقل ـ برؤية انتهازية في حادثة مقتل عثمان وما بعده[2].

لا تقف محاولة الجابري عند هذا الحدّ؛ فقد واصلت سعيها، و «جهادها» لطرد الشيعة من دائرة الإسلام. كانت ذهنية الإقصاء حاضرة بكل قوة في مشروع الجابري. هذا الإقصاء الذي لم يكتفِ بتسخير ملفّ الهرمسية ـ الورقة الخطيرة ـ في هذه اللعبة لملاحقة كلّ من بدا له فيه أثر من تلك العقلانية التي تسمو على منطق «الظاهر». لقد

(١) بنية العقل العربي، ص ٢٨٣، ط١، المركز الثقافي العربي، يناير ١٩٨٦.

(٢) أعني هنا، أن لحديث أبي هريرة تفسير ينسجم مع سياق الأحداث التي قيل فيها هذا الكلام.. وهو أنه يدعي معرفة بعض الأسرار التي لو صرّح بها، لقطع منه البلعوم، أي من قبل معاوية.. فلا يخفى أن أبا هريرة كان ممّن ناصر معاوية وروى له وعنه الكثير من الفضائل، وهو بذلك يكون قد انخرط في الجهاز الأموي، مع أنه يحفظ من تلك الأخبار التي تثبت مجد علي بن أبي طالب، وأهميته في تاريخية الإسلام. ولم يكن هذا الخبر يفيد أسراراً عرفانية، إذ لم يعرف عن أبي هريرة شيء من هذا القبيل!

كـانت استراتيجية «البنينة» (Structuralisation) أكثر حدّة ومضاء، حيث تم استثمارها فـي تشطيـر التـراث واللعـب علـى شتـى أوراقـه. «البنية» هذه التي تتحول من شامّتها «الابستمـولـوجية» إلى لعبتها الخطابية. «بنية» تنتقل ـ وقد جعلها الجابري تنتقل رغماً عنها ـ لنحصـى مع هذه الرحلة «الابتسميّة» داخل ترسبات الخطاب التاريخي العربي، ببُنيـة، غيـر ثـابتـة، غيـر قـارّة، أي، بالنتيجة ـ المنطقية ـ لا بنية! فمن ثلاثية «البيان» و«البـرهـان» و«العرفـان» إلى ثلاثية «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة»! كأنما عسير على الباحث في بنية العقل العربي، أن يحدد بنية واحدة، للمعرفة والسلطة؛ كما لو أنهما مجـالان، لا ينتميـان إلـى عقـل واحـد، أو طبيعتهمـا تقتضـي بنيّتين مختلفتين. وهذا التجزيئي في النظر، لم يكن إلاّ استجابة لمقتضيات الجدل الأيديولوجي الذي خاضه البـاحـث فـي عمليـة التغليـب. ومهمـا تـزحـزحت هذه البنيات من مجالاتها، حسب مقتضيات خطابية، فإنها تبقى مكسورة أمام معيارية المسافة من السلطة.

ويصـل الهـوس الايـديـولـوجي بالجابري إلى حدّ استصحاب الموقف السلفوي الـغـاضـب والفـاقـد للأعصـاب. فيبتـكر قاموساً جديداً ـ ومموهاً أيضاً ـ من مفردات الطعن، تتـوظف فيـه معطيـات حداثية، وتحل محلّ الطعون التقليدية. هكذا، لا يتردّد الجابـري في أن ينعت الأشخاص المتمنعين على مشروعه بشتى أنواع القدح، في تنكر يضفي طابعاً اصطلاحياً يوحي بموضوعية القدح وتقدمية القادح! فيتحوّل الإمام علي بن أبي طالب في معاركه السياسية إلى مجرد مغامر، جاهل بالسياسة، التي أتقنها معاوية، كمـا أن ابنـه «ابـن الحنفيـة» كـان حـامل مركب نفسي، يسعى إلى إيجاد معوِّضاته في فروسية نادرة النظيـر. كما يكون أحـد أحفاده «الإمام الصادق» متزعماً لحاشية مبتدعة ظلامية!؟

إذن، لا شك في أننا، أمام مأزق مثل هذا، يجب أن نعلن القطيعة التامة. ليس فقـط، مع الموروث الهرمسي العرفاني أو الشيعي، بل القطيعة مع الشرق كله. فالبيانيَّة المشرقية رغم كل جهودها الجبارة لم تلق من الباحث المغربي التقدير المطلوب. إنها بيانيَّـة مهـدّدة؛ مجـاورة لمجـال محـايث، جغرافياً وتاريخياً للامعقول! هكذا، يكون الشرق، شرقاً، والغـرب غـربـاً. أو علـى حدّ تعبيره، بضاعة الشرق تردّ إليه. يوهمنا الباحث هنا، بوجود كتلة تاريخية واقعيّة، شملها مجال جغرافي واحد. يقحم الجابري

عـامـل الجغـرافـيـا فـي تـاريخية اكتسحت المجال. تاريخية «عقادية». نحن في نهاية المطاف، مع مستشرق خانتهُ الجغرافيا والتاريخ، ينظر إلى الشرق نظرة برانية. مشروعه العربي، القـومانـي، لا يجـد أي حرج في المساهمة ـ أو المؤامرة ـ المعرفية، لاقتطاع هـذا الجـزء مـن الحضـارة العـربيـة الإسلامية؛ اقتطاعاً معرفياً، وهو أشدّ خطورة من الاقتطاع الجغرافي. ! لم يعد المجال ينقسم إلى عقل بيان، وعقل عرفان، ولا إلى سنّة وشيعة. فهذه المرة سوف ينقسم العقل، إلى عقل الشرق وعقل الغرب، عقل العرفان والغنوص والتشيُّع، وهو في النهاية عقل اللامعقول العقلي، واللامعقول الديني.. وعقل البيـان، والبـرهـان، والمعقـول العقلـي، والديني.. لقد أقرّ الاستشراق بإيمان الشـرق، وأرتـأى «القلـب» للشـرق، و«العقل» للغرب. مع الجابري يبقى هذا الشرق خـاوياً على عروشه، لا «قلب» ولا «عقل» لا دين ولا علم. ما أشدّها عنصرية وعقدة مـن الشرق! ولا بد، في رأي الجابري، من إحداث هذه القطيعة التي ابتدأت في دائرة عقيدية، مذهبية، لتنتهي إلى حالة جغرافية استقطابية: شرق وغرب. يعلن هنا الجابري نفسه غربياً! قطيعة لم يستشعرها عقل التراث، حينما كان الجدل الايديولوجي على أشدّه؛ ينصبّ على الفكرة والشخص، أو على الملل والنحل. ولا يعكس أي إحساس بوجود كتلتين تاريخيتين وجغرافيتين: مشرق ومغرب! ذلك لأن النظام العرفاني، بخصائصه الشيعية ـ الهرمسية، كان قد أثّر إلى حدّ ما في فكر المشرق الإسلامي، حيث يتم توظيف العقل، كأساس ابستمولوجي لدعم اللامعقول، «إذن لقد كانت الفلسفة في المشرق متجهة إلى الوراء. لقد استعملت العقل لإضفاء نوع من المعقولية على ما هو «لا عقل»، على نزعتها الصوفية. ومن هنا اكتسبت طابع المسيرة الفلسفة الدينية»[١].

مـن هنـا مشـروع تأسيس «ثقافة أصيلة مستقلة عن ثقافة أهل المشرق»[٢] يتولى هذه المسيرة تكتل ثقافي ـ موهوم ـ تأطر بانتماء جغرافي، هو حلم هذه النهضة العربية المنشودة، وأساسها التاريخي.. «إن ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي، وتجـديـد للفكر الإسلامي، يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية

---

(١) نحن والتراث، ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩، ط٣، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦١.

والمنهجيـة المعـاصـرة. . بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى، يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون [. . .] إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، وبها وحدها، يمكن إعادة بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة»[1].

هكـذا، نستطيـع الإمسـاك بإحـدى العنـاصر المحركة لهذا الشطح الايديولوجي المهووس بانفصامية وقطيعة بالغتين. وهما وجهان يخفيان ميلاً متنكراً، إلى نوع آخر من الصيرورة والاتصال، في مستوى خطاب السلطة! لكنها بالنتيجة تبقى عناصر خطابية تخلق عالماً من المسميات، إمعاناً في نهج الإخفاء! فالمعقول الديني، هو الوجه الآخر للعلمانية التي يطفح بها الفكر المغربي ـ الأندلسي، حيث يقوم البيان على البرهان. «الفكر الرشدي كان أقرب إلى فكر عصر النهضة في أوروبا منه إلى فكر ابن سينا [. . .] ونظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة، قد تكون أثرت بكيفية أو بأخرى في رواد العلمانية في أوروبا»[2]. وفي مقام آخر، تكون كامل الفرقة الأندلسية تجسد هذا المنحى العلماني؛ «فإن الفلسفة في الأندلس، فلسفة ابن ماجة وابن طفيل وابن رشد، قد تأسست على العلم، على الرياضيات والمنطق، مما سيجعل منها فلسفة علمية علمانية»[3].

ولا يتـوقـف الشطـح هنـا، بـل يمتـدُّ إلـى أبعـد مـن ذلـك، عوداً إلى التغليب. فالتفـاضـل هنـا لا يتمّ إلاّ بالنفي، «. . كل من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد، إنما قضى أو يقضي حياته خارج التاريخ، وبالفعل قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابـن رشد خارج التاريخ. . لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا، بعد أن «أدخلها» الغزالي في الإسلام، وعاش الأوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه لأنهم أخذوا منا ابن رشد فعاشوا

(١) بنية العقل العربي، ص ٥٦٦.
(٢) نحن والتراث، ص ٣٥٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

لحظتـه ومـا زالـوا يفعلـون»[1]. هـذه اللحظة السينوية، بقدر ما هي خارجة عن نطاق العقل، والتاريخ، هي أبعد ما تكون عن دائرة الإسلام (= الدين)، فقد كان الغزالي هو من تولّى إدخـالها ـ ليس في دائـرة البيان فحسب ـ بل في دنيا الإسلام!! هذه السينويّة العملاقة الضخمة، لم يعترف لها الجابري بأي مأثرة على صعيد الأنا (التراث) أو الآخر (الغـرب). فـأوروبـا النـاهضة، المتعلمنة، قامت على نقيض هذه السّينوية الغنوصية، السحريـة، الـروحانيـة. ولهـذا السبب بالذات، انتهى تمسكنا بلحظة ابن سينا ـ نحن العرب ـ إلـى هــامش التاريخ. لا ندري إن كان الجابري حقّاً يعي ما يقول ـ وهو طبعاً واعي به ـ، إذْ فـي أي دائرة من دوائرنا المعرفية ـ نحن العرب ـ [البيان أم العرفان، أم البرهان] أو في أي حيز جغرافي أو تاريخي، سادت فيه هذه اللحظة السّينويّة وكانت لها سلطة تسندها، وتؤمنها. مع أن الجابري يتحدث عن العرب، بينما ظلت السّينويّة شيعيـة عرفـانيـة إيرانية. ربما كان حتماً على هذه السّينويّة التي ربطت مصيرها بالتشيع والعـرفان، أن تقيم ـ هي وأنصارها ـ خلف التاريخ، مثلما ظلت للأسباب ذاتها خارج العقـل، وخـارج المعقول الديني! حتى ولو أنها في اللحظة التي «كان الفكر الفلسفي، فـي جميـع أرجـاء العالم الإسلامي، يغط في سبات عميق، قـام هؤلاء المعلمون في المـدرسـة «السينـويـة» الإيـرانيـة يقـودون الإسـلام الشيعـي إلـى أعلى مراتب وجدانه الفلسفـي»[2]. حتـى لـو تخـرج مـن هـذه السينوية رموز علمية، لها مكانتها في تراث النهضـة الأوروبية؛ ابن الهيثم (٩٦٥ ـ ١٠٣٨م) الذي كان «لكتابه المناظر وبحثه في البصريات أثـر عظيم على اللاتين في القرن الثاني عشر. وهو واضع تحليل في الإدراك البصري لا يزال، إلى يومنا هذا نموذجيّاً، وسوف نلتقيه عند فيتلو»[3].

أوروبا الناهضة تمسكت بـ «AVICENNE»، هكذا عرفته، واجتاحها طبُّه ورياضياته. كمـا تمسكـت بطـب الرازي وفلكه، وكيمياء جابر بن حيان. أسماء بارزة كانت أساساً

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٢) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٦٥، ط٣، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، منشورات عويدات، ١٩٨٣ ـ بيروت.

(٣) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج٣، ص ١٢٦، ترجمة جورج طرابيشي ط١ أيار (مايو) ١٩٨٣، دار الطليعة، بيروت.

لتلك النهضة العلمية الجبارة. وخلال فترة طويلة في تاريخية النهضة الأوروبية، كانت هناك أسماء تتردّد، مثل **RASI, ALGEBRE, ALHAZEN, AVICENNE**

هذه أسماء تنتمي لما أسماه الجابري العقل المستقيل وهم ـ حقاً ـ من قادنا خارج التاريخ! التاريخ الذي دخلته أوروبا حينما أطاحت بهذه الفرقة السينوية! لكننا نملك استئناف الرحلة داخل التاريخ. وابن خلدون، لحظة مهمة في هذه القطيعة، بين التاريخ واللاتاريخ. لا نعلم إن كان ابن خلدون نفسه قد وفق إلى تطبيق هذا الاكتشاف العلمي، على تاريخ صراعي، سلطاني! من منع فيلسوف التاريخ من تحقيق المهمة الثانية بعد اكتشافه منطق التاريخ؟! الجابري، يرجعها إلى محض فشل. تتوقف الآلية الابستمولوجية، والإحالات. فأي ميزة تبقى لهذه اللحظة الخلدونية، إن كان التأريخ فيها يجري خارج عقل التاريخ، وينزل رتبةً أقل ممَّن سلط عليهم في «مقدمته» سيف النقوض والطعون! فهل أعادنا ـ ابن خلدون ـ حقّاً إلى علم التاريخ؟ «إن تأسيس التاريخ على البرهان كان يتطلب من ابن خلدون خطوتين اثنتين: كان عليه أن يخترع الطريقة البرهانية الصالحة للتطبيق في ميدان التاريخ، أي «منطقاً» جديداً خاصاً بالتاريخ، وكان عليه أن يوظف هذا المنطق الجديد توظيفاً ينقل التاريخ فعلاً من ميدان اللاعلم إلى مستوى العلم. أما الخطوة الأولى فقد استطاع ابن خلدون إنجازها، وأما الخطوة الثانية فقد أخفق فيها. لقد نجح ابن خلدون في اكتشاف علم جديد يصلح أن يكون ـ على الأقل من وجهة نظره ـ معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه»، ولكنه فشل في تطبيق هذا «المعيار في مؤلفه التاريخي الضخم..»[(1)].

إلاّ أن الجابري، لا يعطينا تفسيراً موضوعياً عن هذا الفشل. لا يقدمه في إطاره التاريخي، وفي بعده المقاصدي، الذي ظل حاضراً في الخطاب التاريخي الخلدوني.. أين السياسة في كل ذلك؟ هنا تكمن صعوبة التناول الإبستيمولوجي للظاهرة، حينما يشوبها طلاء الانتماء. أو لمّا تحدق «ميدوزا» المعقول الديني لتحجّر تلك الجرأة! هل فشل ابن خلدون حقاً في التطبيق؟ أم أنّه تراجع عنه؟ فإن كان الإخبار الموجه، والتبديع والإقصاء والمدح والذم، يكشف عن مجرد فشل في الإنجاز، فما ذنب مؤرخي الرسل

(١) بنية العقل العربي، ص ٥٦٢.

والملوك! هكذا، ومن الجهة الأخرى، نرى طموحاً لابتعاث بنية للفكر العربي من داخل ثقافته. البنية التي يمكن الإمساك بعناصرها الأساس، في نقديّة ابن حزم، وعقلانية ابن رشد وتاريخية ابن خلدون.. مع أننا لا نكاد نلمس تماهياً حقيقياً في هذه الاتجاهات المختلفة، حتى وإن جعلها الباحث تنم عن انشغال مشترك، وتنطلق من قلق واحد! ما يعني استحالة الوقوف على بنية ما في هذه الأمشاج المذهبية. لقد كانت تاريخية ابن خلدون براغماتيّة، هي ما أعاد الفكر العربي إلى الوراء ـ حقّاً ـ. فقد عادى ابن خلدون، الفلاسفة الذين دافع عنهم ابن رشد، كما حمل ابن حزم على أهل القياس الذي أقام عليه الشاطبي بناءه الأُصولي، وامتدح طريقتهم ابن خلدون، وظل ابن رشد سندهم الأرسطي[1]. أي بنية ستنبعث من هذه الانتماءات المختلفة، وإن كان الجامع بينها، المجال الجغرافي، والانتماء إلى أمراء بني أمية بالأندلس!؟

* * *

لقد اجترح الجابري أسلوباً «فارداً» في تناول الفكر الشيعي. فلا نكاد نُفرّق معه، بين التشيع والعرفان والغنوصيّة. فإن كان جزء من التصوف، هو وحده ما وقع ضحية الاختراق الغنوصي، فإن التشيع، أصبح عرفانياً مطلقاً! لا يكلف الجابري نفسه عناء التفريق بين طبقاته أو مذاهبه. لا يجد افتراقاً جوهرياً بين العرفانيين، والإمامية؛ فالشيعة بالنتيجة، كلهم باطنية! وهذا إنما يكشف عن جهل كبير بالتراث التأصيلي لدى الإمامية الاثني عشرية منهم، على صعيد علم الأصول والدراية والفقه الاستدلالي! فلقد تبلور عقل برهاني جبّار عند الإمامية في العلوم الشرعية ابتداء من القرن الرابع الهجري حتى الآن. ومن هنا، وحينما نتناول قضية الاجتهاد ومسائله، كالبناء العقلاني، ومباحث الألفاظ التي أقحمها الإمامية في علم الأصول والمنطق معاً، سوف يتبين، أنهم، أمعنوا نظرهم في مفهوم القرينة والحد الوسط في القياس المنطقي، وهو

(١) سنورد كلاماً لابن رشد، يصف به القائلين بالسماع من دون العقل (أي القياس) بالحشوية.. وإذا كان ابن حزم من أكبر المحاربين للقياس، فلن يكون في نظر ابن رشد إلاّ نصيراً لهذه الحشوية.. وكيف يلتقي ابن حزم الظاهري الناقم على القياس مع الشاطبي الذي بنى مقاصده على مذاهب التعليل وتحقيق المناط.. وكيف يلتقي ابن رشد المنافح عن الفلاسفة بابن خلدون الذي سلك مذهب أبي حامد الغزالي في النقمة عليهم..

ـ حسب الجابري ـ ما لم يتقيد به العرفانيون عموماً، والشيعة الباطنية على وجه الخصوص. ويرجع الجابري، في عملية تسطيحية، زعم أنها مسهبة،«لضبط الآلية الذهنية التي يعتمدها العرفانيون والشيعة «في تأويل الخطاب القرآني»، مفهوم الإعتبار أو الإشارة؛ وهي «القرينة» التي تحل عندهم محل الدليل عند المتكلم، والحد الوسط عند المناطقة والعلة بلغة الفقهاء، إلى مفهوم المماثلة (ANALOGIE). وذلك تعبيراً عن القاعدة العرفانية «النظير يذكر بالنظير» أو مفهوم «المثل والممثول» الاسماعيلية.
لقد حاكم الجابري مفهوم «المثل» بذهنية بيانية، انطلاقاً من معطيات المنطق الصوري؛ وهو مع ذلك يرى التفسير الشيعي إذا ما اعتبر هذه المماثلة لا تخرج عن كونها وسيلة إيضاح. فلا وجود لأي مشكلة ما دامت تلك هي وظيفة التمثيل؛ غير أن الشيعة في نظره، يخرجون عن هذه الوظيفة، ليخلقوا عالماً آخر من المطابقة. هكذا يعطينا مثالاً عن «تفسيرهم» للآية الكريمة: ﴿مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فبأيّ آلاء ربكما تكذبان، يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾ [الرحمن/ ٥٥].

فـ «عندما فسر الشيعة قوله تعالى [الآية] بأن المقصود بـ «البحرين»: علي وفاطمة، وبـ«البرزخ»: محمد ﷺ وبـ«اللؤلؤ والمرجان» الحسن والحسين، فإنهم لم يفعلوا أكثر من إقامة مماثلة بين بنيتين: الأولى هي تلك التي عناصرها: علي وفاطمة ومحمد والحسن والحسين وعلاقة القرابة بينهم، وهي البنية «الأصل». والثانية هي تلك التي عناصرها: البحران والبرزخ واللؤلؤ والمرجان والعلاقة التي تقوم بينها، وهي البنية «الفرع». وعلاقة المماثلة بين هاتين البنيتين كما يلي:
محمد/ علي/ فاطمة، برزخ/ بحر/ بحر، علي/ فاطمة/ الحسن/ الحسين، بحر/ بحر/ لؤلؤ/ مرجان»

هكذا، ادعى الكاتب، بجرأة، أنه يقدم فهماً ابستمولوجياً للعرفان الشيعي، من خلال إحالته إلى عنصر المماثلة، الذي سرعان ما يبارحه العرفانيون، إلى المطابقة! وهنا أبان الكاتب عن عجز الباحث المتسلح بذهنية البيان الظاهري، والبرهان الصوري، عن فهم حقيقة العرفان الشيعي، الذي اعتبره ـ جهلاً منه ـ دون العقل منزلة! هذا العقل الذي قيّم به الكاتب العرفان والتشيع، هو ما وصفه إخوان الصفا بالحجاب. أي ذلك العقل الظاهري الذي يحجب عن الباحث، الحقيقة المغمورة! وما كان على

الجابري ـ حينما طرق مجال العرفان ـ أن يتحدث عن «تفسير»، لأن آلية هذا الأخير تختلف جوهرياً عن آلية التأويل العرفاني. وحتى يتيسر فهم هذه الحقيقة، يجب إعادة النظر في عقل البيان ذاته الذي خضع إلى بناء مفهومي، قيّد المعرفة، وحاصر العقل، وكان بالتالي، «حاجبا» للحقيقة! وعلى عادته، يردّ الكاتب، مفهوم «المماثلة» أو «النظير المذكر بالنظير»، إلى أصل فيتاغوري. ذلك لاعتبار بسيط، أن أرسطو، ذكر أن الفيتاغوريين كانوا يعتمدون كثيراً على مفهوم «المماثلة». ينسى الكاتب أنه، في هذه الإحالات الفجّة، كان يمارس المنهج ذاته؛ «النظير المذكر للنَّظير»، ويتجاوز الوظيفة الإشارية للمماثلة إلى المطابقة.. «منهج المماثلة الذي تعتمده العرفانية الإسماعيلية، بل كل العرفانيات، والذي ربما يرجع أصله إلى الفيثاغوريين»[1].

وقد يجهل الجابري ـ وطبيعي أن يجهل ميداناً كهذا ليس من اختصاصه فضلاً عن أنه ليس من هواه، بأنه أساس هذا العقل المماثلاتي، لم يكن نابعاً من أصول أجنبية، بل هو أسلوب ثاوٍ في تعاليم الإسلام ذاته، كما تضمنتها نصوص القرآن والسنة وأقوال الأئمة الشيعة. وكان ذلك هو أساس التأويل، كما مارسه جمهور القُرّاء في عصر النبي ﷺ. لهذا السبب تم إحراق نسخ من القرآن في عصر عثمان، لجماعة من القُراء الذين ثمّن النبي ﷺ قراءاتهم، في عهده، وشهد بشرعيتها، مثل ابن مسعود[2] وابن عباس... إن عصر التدوين وما جاء به من مفاهيم، مثل الإجماع، وأولوية الظهور العرفي للألفاظ، وانقسام المعنى إلى حقيقة ومجاز، والمعنى الوحيد الحصري للفظ الواحد، كلها مفاهيم، كانت قد قضت على إحدى أهم ركائز التأويل، ألا وهي: فكرة «تعدد الوجوه». والعادة التي سار عليها القراء في عصر الرسالة وبعدها

(١) بنية العقل العربي، ص ٣١٧.

(٢) نشير هنا إلى أن حرق المصاحف في عهد عثمان، كان ذا خلفيات أخرى أكثر من دافع توحيد القراءات.. ذلك أن القرّاء الذين دعاهم عثمان وأغلظ عليهم، كانوا قرّاء في العصر النبوي مثل ابن مسعود الذي مات على خصومة مع عثمان.. هذا إن لم يكن التأويل الذي شرع قديماً بوصفه تبياناً صريحاً لمختلف وجوه القرآن، كان يثير مشاكل سياسية في عصر الخلفاء.. فإذا كان ابن مسعود أو ابن عباس أو غيرهما من القراء ممّن أمنهم النبي ﷺ على تعليم القرآن فما هو المبرِّر في أن يوحد عثمان القراءات على قراءة واحدة لشخص بعينه، أي قراءة زيد!

ـ إلى ما قبل عصر التدوين ـ لم تكن هي تفسير القرآن، وفقاً لهذه المعيارية البيانية المشيدة على البرهان الصوري.. حيث يستبد اللفظ بالمعنى ويحجر عليه. لقد كانوا «مؤوّلين» بواسطة «تعدد الوجوه» أو ما يعرف «بتعدد القراءات»[1]! هكذا ارتبطت «الفتيا» ـ وبالتالي الفقه والدراية في مفهوم ما قبل التدوين ـ بالتأويل[2]. وفي التفسير المأثور، نعثر على عينات من هذه المماثلة الفيثاغورية ـ إن جاز هذا الربط الجابري ـ في فهم النصوص، فقد فسر النبي ﷺ كلمة الظلم، بالشرك، في الآية **﴿الذين لم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾** على أساس المماثلة، بالإحالة إلى وصية لقمان لابنه: **﴿يا بني لا تشرك بالله، إن الشرك لظلم عظيم﴾**. وهو منهج قام عليه التأويل وهو مناط تفسير القرآن بعضه ببعض.. هكذا يسهل علينا فهم قوله تعالى: **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله، فأولئك هم الظالمون﴾** أي المشركون، وهكذا تنتظم تلك العلاقة المعنوية بين كل من الشرك والكفر والظلم.

لسنا، بعدئذ، نعرف، إن كان مفهوم (ANALOGIE)، هو موروث المعقول العقلي اليوناني ذاته، الداعم للمعقول الديني، أم أنه كان القاعدة الابستمولوجية الرئيسية للعرفان المتهرمس، أم كان ذلك وسيلة الجابري نفسه في ربط هذه بتلك وإحالة هذا إلى ذاك.

ويدعي الجابري أن العرفانيين، متصوفة كانوا أم شيعة إمامية أم اسماعيلية، مجمعون على أن العقل «حجاب»، ولهذا يقول: «والواقع أن العقل حجاب يمنع من الانزلاق بالمماثلة إلى المطابقة، من القفز من النظر إليها على أنها مجرد وسيلة من

---

(١) ثمة نزاع، لا يتسع له المبحث، يتعلق بتعدد القراءات، أو السبع قراءات كناية عن الكثرة، فيما إذا كان الأمر يتعلق باختلاف الألفاظ والعبارات المحلية أو بعدد وجوه تأويله.. ونحن نرجح أن يكون معنى القراءات السبع كناية عن كثرة وجوهه، التي هي مدخل رئيسي لمشروعية التأويل!

(٢) نلاحظ هنا، أن المفهوم اللغوي ـ عكس الاصطلاحي ـ ينطوي على مغزى أعمق لمفهومي التأويل والفتيا.. هذان المفهومان اللذان قرنا في القرآن.. فقد جاءت الفتيا مرادفة للتأويل في قوله: **﴿يأيها الملأ افتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾** [يوسف/ ٤٣] ثم قال: **﴿وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين﴾** [يوسف/ ٤٤].
هكذا نفهم أن المفتي الحقيقي من وجهة النظر الإسلامية الأصيلة ـ أي الفقيه بالمعنى اللاحق ـ هو من أوتي تأويل القرآن.

وسائل الإيضاح إلى اتخاذها أساساً لـ «البرهان»[1]. ومن هنا كان التشيع في طليعة التيارات القائمة في، والداعمة لـ «اللامعقول»! ما هو جدير بالذكر، أن البحث المعمق في مفهوم العقل، من خلال تعاليم الأئمة الشيعة، يكشف عن أن المعنى المراد، هنا ـ بالحجاب ـ هو ما شاع تداوله في عصر التدوين. أي ذلك العقل المؤقنم الذي يحدّ من إمكانات العقل المتعددة ويحكم على الحقيقة بالظهور السطحي لها. ذلك الظهور الذي يعزّر السلطة ولا ينفيها! على هذا الأساس كان قياس العرفانيين والشيعة، دون جامع، «القياس العرفاني إذن، قياس بدون جامع، بدون حد وسط. بدون رقابة عقلية. إنه انزلاق بالمماثلة بوصفها مشابهة في العلاقة بين بنيتين إلى المطابقة بينهما بصورة تجعل الواحدة منهما مرآة للأخرى..»[2].

هنا، يخلط الكاتب بين مفهوم الاعتبار ومفهوم الحد الوسط القياسي. الإعتبار هو أمارة تفتح المجال للانتقال إلى علاقات أخرى، وإيضاحات أخرى، وبالنتيجة إلى مطابقات، ما دام الكشف عن الواقع أحد مقاصد الاعتبار! وإفساح المجال ـ أيضاً ـ أمام العقل ليعانق المعاني الممكنة والمحتملة، التي يتيحها النص. هنا تتأكد سلطة النّص وديناميكيته في كبح المعنى وإظهاره حسب منطقه الداخلي. فالاعتبار هو مفتاح هذه الديناميكية التأويلية، التي قبل أن تكون «مماثلة»، كانت عملية تفكيك وتركيب، بالمعنى الدياليكتيكي للتركيب[3]! العملية التي بها ـ فقط ـ يتم إنماء المعرفة، وإخراج

(١) بنية العقل العربي، ص ٣٢٢.

(٢) أعني أن الآيات التي تنطوي على ذاك «النظير»، تخضع إلى عملية تفكيك، من أجل فرز موضوعها الرئيسي أو المحور الذي تدور حوله عملية «الاعتبار»، ثم يعاد تركيبها بصورة يتم فيها نوع من الإكمال أو الإبدال، فتغدو في مستوى جديد ووضع أكثر تطوراً من وضعها الأولي من حيث ارتفاع «تشابهها» وتمام إحكامها.. وهذا ما أعني به المفهوم الدياليكتيكي للتركيب أو ما يعبر عنه بنفي النفي، حيث يأتي التركيب كصورةٍ متطورة عن الأطروحة.

(٣) على الرغم من أن جمهور العلماء، متفقون على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، إلاّ أنهم عملياً لم يتحرروا من قاعدة «أسباب النزول» الطاغية على مناهج المفسِّرين. وطبيعي أن يموت النص بعد أن تنتهي صلاحيَّته هذه التي تتوقف على ظهور المعنى الوحيد. إن أسباب النزول، هي وجه واحد لوجود النص.. بينما ثمة وجوه أخرى تنقدح بتطبيق النص على موضوعات متجددة ومتعددة. وطغيان هذه الأسباب على مناهج التفسير تدل على أن الموقف الطاغي عليهم، هو ذلك =

النص من تحجّره! فلا يمكن القول ـ إذن ـ إن القياس العرفاني (الاعتبار) هو قياس بدون جامع وبدون رقابة عقلية إلاّ إذا فهمناه في ضوء تلك العلاقة التمثيلية، كما يهوى الباحث ممارستها. وليس انزياحاً من العلاقة الإيضاحية إلى المطابقة. إنه آلية مستقلة تقع ـ عكس ما نَحى الجابري ـ فوق العقل، عقل البيان، بتقنياته البرهانية الظاهرية والقياسية والتفسيرية. فالنص هنا كائن حي، متحرك.. يملك ديناميكية تجعله قابلاً لمواصلة إضاءاته. النص الذي إن أخضعناه إلى تقنيات البيان الجابرية (الظاهرية)، سوف يموت مع «أسباب النزول»[1] ومع «أسبقية الحقيقة على المجاز»! يبقى نصّاً ميتاً يُستصحب للذكرى والتبرك، لا ليكون بؤرة معرفية متواصلة، أو ليكون ﴿**فيه تبيان لكل شيء**﴾ [2] [النحل/٨٩] ويبقى المستوى الدلالي الاستبدالي للباطن غير مستواه السياقي الظاهري؛ هو معنى المعنى، كما يسميه عبد القاهر الجرجاني[3]. هذه الخاصية الديناميكية لنصّ يتمنّع على بيانية صورية، لا يجد مأواه الطبيعي إلاّ في هذه الهرمينيوطيقية الاستبدالية! فلا شبه بين طبيعة الاستنباط العرفاني والاستنباط البياني. الخلاف بينهما في الطبيعة والوسيلة معاً، وليس في الوسيلة فقط، كما ذهب الجابري. والعقل الذي اعتبره الشيعة «حجاباً» لم يكن المراد منه «العقل» بما هو القدرة البشرية على التأمل المحض. فإذا ما رفض الشيعة أو عموم العرفانيين آليات عصر التدوين، فذلك لا يعني رفض العقل! هذا مع أننا نرى أن القياس والمماثلة التي لا تنتهي إلى المطابقة، هي تلك الآلية البرهانية التي مكنت عقل البيان من الانخراط في دائرة «المعقول العقلي» و«المعقول الديني».. لكننا نجد معارضة شديدة لهذه الآلية، من دائرة البيان ذاتها، لا، بل من دائرة البيان الأندلسي؛ ابن حزم الظاهري في الفقه وابن مضاء القرطبي في النحو. كما أن قياساً كهذا والعلية التي حاربها أنصار الظاهرية

= الذي يجعل النص أسير معناه الوحيد. وبهذا يكون للنص نزولات متعددة بتعدُّد الأسباب والوجوه، وهو ما يعني المطابقة. فليس هناك سبب للنزول، بل أسباب لنزولات متعددة.

(١) النحل/ ٨٩.

(٢) دلائل الإعجاز، ص٢٦٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، سنة ١٩٨٤.

(٣) بتوسط جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ص ٩٨، ط١، ١٩٩٣، دار الساقي.

الجابرية، مما كافح ابن سينا وحاشيته لتثبيته. أولئك الذين يؤهلهم دفاعهم عن هذه المضامين البرهانية ـ عند الجابري ـ ليظفروا بموقع خارج دائرة العقل المستقيل.

دعنا نرى في إحدى نصوص إخوان الصفا، وهم في زعم الجابري أنصار العقل المستقيل، وأن رسائلهم هي مدونة هرمسية، إن كان فعلاً إخوان الصفا يقفون هذا الموقف من العقل والفلسفة والعلوم: «ولكنّ أشرّهم على أهل الدين والورع، وأضرّهم على العلماء، وأشدهم على عداوة الحكماء، هذه الطائفة الظلمة المجادلة المخاصمة.. الذين يخوضون في المعقولات وهم لا يعلمون في المحسوسات، ويتعاطون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات، ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات، ويتصدَّرون في المجالس ويتجادلون في أشياء لا تفيد في الدين علماً، ولا تنتج في الحكمة فائدة، مثل كلامهم في التعديل والتجويز والجزء الذي لا يتجزأ... ويعارضون الحكماء والعلماء، ويشنعون عليهم مثل قولهم: إن علم الطب والنجوم باطل، وإن الكواكب جمادات وإن الأفلاك لا وجود لها، وإن علم الطب لا منفعة فيه، وإن علم الهندسة لا حقيقة له، وإن علم المنطق والطبيعيات كفر وزندقة»[1].

ولمزيد من الاطلاع، يذكر إخوان الصفا كلاماً آخر: «إعلم أن في الناموس أقواماً يتشبهون بأهل العلم ويتدلسون بأهل الدين، لا الفلسفة يعرفونها، ولا الشريعة يحققونها، ويدعون مع هذا معرفة الأشياء، ويتعاطون النظر في خفيات الأمور الغامضة البعيدة، وهم لا يعرفون أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم، ولا يميزون الأمور الجلية، ولا يتفكرون في الموجودات الظاهرة المدركة بالحواس المشهورة في العقول، ثم ينظرون في الفطرة والفلقة والجزء الذي لا يتجزأ وما شاكلها من المسائل في الأمور المتوهمة التي لا حقيقة لها في الهيولى، وهم شاكون في الأشياء الظاهرة الجلية، ويدعون فيها المحالات بالمكابرة في الكلام والحجاج في الجدل، مثل دعواهم أن قطر المربع مساوٍ لأحد أضلاعه، وأن النار لا تحرق، وأن شعاع البصر جسم يبلغ في طرفة عين إلى فلك الكوكب، وأن علم النجوم باطل، وما شاكل ذلك من الزور والبهتان

(١) المصدر نفسه، ص ٩٨.

فاحذرهم يا أخي، فإنهم الدجالون الذلقون الألسن، العميان القلوب، الشاكون في الحقائق، الضالون عن الصواب»[1].

هذا النص، يكفي ردّاً، على ادعاء الجابري، بأن إخوان الصفا أو السينوية التي كان لها الفضل في التأسيس للقياس البرهاني ومسألة العلة التامة، في الإسلام، لم يكونوا أعداءً للعقل! كيف يتصور المرء، أن من هذا المأوى الظلامي، القاتل للعقل، والهائم في «فلسفة التحظيم الذاتي».. أن تتخرج عبقريات الطب والهندسة والرياضيات والبصريات والكيمياء والفلسفة؟!

لقد تحدث الجابري عن كتاب «الكافي» للكليني، غير أنني أرجح أنه لم يقرأه، قراءة عالمة! أو لعله لم يطلع عليه سوى في مصادر غيره! ولو أنه قرأه تلك القراءة المذكورة، لوجد أن هذه المدونة التي تعتبر أهمّ جامعة إخبارية لدى الشيعة، جعلت أول كتاب لها، «كتاب العقل والجهل»، وفيه نقرأ عيّنات من الأخبار الدالّة على قيمة العقل في مستوى المعقول الديني والعقلي. نقرأ، مثلاً: عن أبي جعفر قوله: «لمّا خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: أقبل فأقبل ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ منك ولا أكملتك إلاّ في من أحب، أما إنّي إيّاك آمر وإياك أنهى وإيّاك أعاقب وإياك أثيب»[2].

قال الرسول ﷺ في ما يرويه الكليني أيضاً: «**ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل، فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل وإقامة العاقل أفضل من شخوص الجاهل ولا بعث الله نبيّاً ولا رسولاً حتى يستكمل العقل، ويكون عقله أفضل من جميع عقول أمته وما يضمر النبيّ ﷺ في نفسه أفضل من اجتهاد المجتهدين، وما أدى العبد فرائض الله حتى عقل عنه ولا بلغ جميع العابدين في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل والعقلاء هم أولو الألباب الذين قال الله تعالى ﴿وما يتذكر إلاّ أولو الألباب﴾**[3]».

---

(١) الأصول من الكافي، ج١، ص ٨ ط. سنة ١٣٨٨هـ، منشورات المكتبة الإسلامية، شارع بو ذر جمهري.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ١٠.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ١٤.

ولا ضير في أن نعرض تلك الوصية التي تلقاها هشام ابن الحكم عن موسى بن جعفر كما أوردها الكليني في «الكافي»، مع بعض التصرف.. يقول: «يا هشام، إن الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول ونصر النبيين بالبيان ودلهم على ربوبيته بالأدلة [...] يا هشام، إن العقل مع العلم فقال: ﴿**وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلاّ العالمون**﴾ [...] يا هشام: إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة؛ فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة وأمّا الباطنة فالعقول»[...] يا هشام، كان أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) يقول: ما عبدالله بشيء أفضل من العقل...»[1].

إذن، لقد كان التشيع ـ والعرفان في طريقه ـ هو ما سوف يضحّي به الجابري في مشروع إعادة إنتاج موقف السلطة؛ موقف المعقول الديني المتسلح بالمعقول العقلي، على تلك الأسس المتينة. وقد سحقت الآلية الخطابية (الجابرية) كل من صادفت في طريق التشيع، حتى العرفان السنّي. فالعرفان هو مظهر ذلك الوافد الهرمسي، الذي انتقل إلى الحقل الثقافي العربي، محدثاً بذلك ردّة عقلية ودينية. هاهنا يسفر مارد السياسة عن وجهه!

لقد كانت الغنوصية والهرمسية تيارين يهدِّدان الإسلام.. سواء من حيث هما أجنبيان عن الفضاء الثقافي العربي، أو لكونهما تياران ظهرا في الأزمنة المتقدمة على الإسلام. ولهذين الإحالتين، أبعاد وظيفية ينبغي فهمها على حقيقتها. فالقديم هنا يحيل على ما قبل الإسلام (= جاهلية) والأجنبي، إلى المعادي والمحارب (= دار الحرب)! لهذا السبب ـ بالذات ـ سوف تنفتح عليهما قوى الاعتراض داخل المجتمع العربي والإسلامي؛ ولأنَّ التشيع في مقدمة تلك القوى، سيكون أول من يتهرمس في الإسلام. ولأنه يمثل طليعة هذا الاعتراض.. (= الرفض)، فسوف يكون والأكثر إيغالاً في الغنوصية والهرمسية.. أي، متهرمساً كله! هذه الغنوصية المعادية، لم تكن مناقضة للإسلام بحسب طبيعتيها القديمة (= الجاهلية) أو الأجنبية (= المناقضة)، بل هي أيضاً محاربة له! والجابري، هنا يدمج بعدين لهذه الحرابة: بعد الدين وبعد السياسة..

(1) تكوين العقل العربي، ص ٢٣١، ط٣، ١٩٨٨، مركز دراسات الوحدة العربية.

«الغنوص إذن كان يحارب الإسلام دينياً وسياسياً، وفي هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية وعني بإيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية يشبه عالم العصر المدرسي في أوروبا العصور الوسطى. فكأن الإسلام الرسمي قد تحالف إذن مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضدّ الغنوص»[1].

هكذا، فمن الطبيعي أن يعادي الشيعة الإسلام الرسمي، ما دام أساس عقيدتهم قد شحن بهذا الموروث الغنوصي، المعادي ـ مبدئياً ـ والمحارب، للإسلام. وتدويلاً لهذا الصراع، ينتقل عدوان الشيعة الأصيل للإسلام ـ الدين، إلى عدوان ضد الإسلام ـ السلطة. في النتيجة، نكون أمام معارضة منبعثة من موقع العداء للإسلام ـ الدين، وليس من داخل الواقع التاريخي وتمخضاته الاجتماعية والسياسية. فهي مأوى للخارجي، الوافد؛ إما انتقالاً منه إليها، أو هروباً، منها، إليه! في كل الحالات، سوف يتآزر الجانبان إلى درجة التماهي، ليحققا ـ معاً ـ (الغنوص والشيعة) وظيفة مشتركة: القضاء على الإسلام!

في مقابل ذلك، سينفتح الإسلام الرسمي ـ المعقول الديني ـ على الفكر اليوناني ـ المعقول العقلي ـ يتآزرا في سبيل القضاء على «الغنوص» عدو المعقول العقلي، والشيعة، أعداء المعقول الديني. المعارضة هي، إذن، مأوى للتآمر، للّامعقول، للّادين! فقد «كان المناهضون للحكم العربي من الأقليات الدينية والمانوية خاصة، يطعنون في القرآن وفي مصدره الإلهي بدعوى أن معانيه معروفة لا جديد فيها وأن ما فيه من أخبار مستقاة من التوراة أو من الموروث القديم بصورة عامة»[2].

أما السلطة، وهي هنا ـ أمويّة أو عباسيّة ـ القائمة على «العصبانيّة» الخلدونية، و«القبيلة ـ الغنيمة» الجابرية.. فهي بسحر، ساحر، ترقى إلى منزلة المعقول الديني،

---

(١) بنية العقل العربي، ص ٧٣.

(٢) هذه إحدى مآزق التحليل لدى الجابري، وهي كيف يفسر لنا تناقض المعقول الديني (ابن حنبل) مع المعقول العقلي الذي تمثله المأمون في تشجيعه لحركة الترجمة والتزامه خط المعتزلة؟

والمعقـول العقلـي. وبحلم المأمون ـ الذي كان شديداً على المعقول الديني الحنبلي ـ يتـم هذا الفصام، بين خندقين[1]. هكذا يتحدد انتساب الباحث عن بنية العقل العربي، أو بـالأحرى الناحت لبنية عقل السلطة. وينخرط بكل قوة في صراع قديم، متجدد أو بـالأحـرى، متسلّـل. وبـالـوسائـل التي تنطوي على المضامين نفسها، فيحلّ «الهروب العرفـاني» محـلّ الخـروج والردّة، و«اللامعقول العقلي» محلّ الجاهلية، و«اللامعقول الـدينـي» محـلّ الكفـر والزندقة. إنها أسماء تحمل المضامين ذاتها، القديمة؛ التحامل والنفي والإقصاء؛ أسلوب الطعون وتسويغ الأمر الواقع!

	المعرفـــة	الديـن	الســـلوك	المصـــدر	الوظيفـــة
الاسلام الرسمي	المعقول العقلي	المعقول الديني	تجربة جماعية	إجمـاع	الدفاع عن الاسلام
	بيان + برهان	تعاليم السلف	انفتاحية تقدمية		
الاسلام المعارض	اللامعقول العقلي	اللامعقول الديني	تجربة فردية	جاهلية/دار الحرب	الكيد للاسلام
	عرفان	لا دين زندقة بدع	هروب، شطح، انزياح، تحطيم ذاتي	أجنبي، تآمري اختراقي غنوص/ هرمس/ فيثاغوري	محاربة الاسلام

(١) بنية العقل العربي، ص ٣٩١.

إن أي شكل من الاعتراض، سياسياً كان أم مذهبياً، هو بالتالي كفر، وخروج عن الإسلام. فمن لا يرى رأي السلطة السياسية، فهو كافر متزندق. بقدر ما تكون معارضاً سياسياً، تكون كافراً متزندقاً؛ من عارض تزندق. على هذا الأساس يقوم مشروع العقل العربي (الجابري)! رشدية، تؤسس لعلمانية، تؤسس لمعقول عقلي، هو وسيلتها التسخيرية لدعم سلطة زمنية، تمت على إثر حلم ـ مطبوخ ـ ورؤيا ـ مدبرة ـ للمأمون! لم يحدثنا الجابري، إن كان المعقول العقلي اليوناني الذي سخرته السلطة في مواجهة معارضة متهرمسة، هو ذاته قد يعادي المعقول الديني. فإن كان الباحث قد أعطى الطبيعة التسخيرية لهذا المعقول العقلي اليوناني لصالح السلطة، كيف لا يرى في غنوصية فارس والاسكندرية وجند سابور.. وسيلة تسخيرية للمعارضة، إن كان الأمر، ولا بدّ، يجب أن يخضع إلى هذا الشكل من التسخير أو الإختراق! هذا، من دون أن ننسى دائماً المحاولة الحثيثة لتسويغ الواقع السياسي، والطعن في كل بادرة للتغيير. التغيير لا يمكن أن ينبعث من الداخل؛ إن هناك دائماً عناصر دخيلة، وافدة، غازية.. هي من يحدث ذلك التغيير ـ الغدر، التغيير ـ التآمر.. التغيير ـ العدوان! ولكي يخفي الجابري غلوه العراكي، يتبرأ من أن يكون قد خاض حرباً أيديولوجية.. «وذلك ما حاولنا القيام به، لا يهدف شنّ حرب أيديولوجية عليه، بل في إطار تحليلنا النقدي للنظم المعرفية في الثقافة العربية»[1].

هذا الكلام الطارئ عن براءة مشوبة، يعني أن عنصراً عدائياً، عراكياً ظل مستوراً تحت هذه البراءة المزعومة.

نعم، إننا برؤيا المأمون، سنقصم ظهر غنوصية وافدة، محاربة. غنوصية فارسية، أو شيعية، في عصر المأمون، حيث سلطة العجم والخراسانيين.. وحيث هذه الرؤية المأمونية ستخوض حرباً بلا هوادة فيها على أهل الحشو والحديث، وتحديداً، سيكون ضحية هذه اللحظة (= القطيعة)، أحد قمم العقلانية (= المعقول الديني): ابن حنبل! هكذا تكون الورقة رابحة من كلتا جهتيها. حلم يؤسس للمعقول الديني ـ بفتح المجال أمام المعقول العقلي ـ ويبطش، البطشة الكبرى، بالمعقول الديني (= ابن حنبل

(١) المصدر السابق، ص ٣٥٧.

وجماعته)! لقد ظل الجابري يبحث عن العرفان كبنية عامة. لذلك بدت له آثاره ماثلة في مختلف مكونات الحقل الثقافي العربي والإسلامي، عند الشيعة، والمتصوفة! لكن، سرعان ما ينزاح الباحث عن هذا المسلك الإبستمولوجي، ليبحث في عملية انتقال الموروث العرفاني من التشيع إلى التصوف السني، ذلك الانتقال، الذي تمّ بواسطة الإطلاع! فالحاجة إلى العرفان لدى الشيعة، مصدرها، مروق وزندقة وتبييت، وتواطؤ بين محارب الإسلام ـ الدين ـ ومهدد الإسلام ـ السياسة ـ في ضوء التماهي المذكور؛ بغض النظر عن أي أساس ابستمولوجي لهذه العرفانيَّة الطافحة، ولأي باعث اجتماعي أو سياسي لها. لكنه لا يذكرنا، على أي وجه تقبل التصوف السني هذه العرفانية المتشيعة أو المتهرمسة! هل ثمة دوافع الدوافع نفسها: محاربة الإسلام (= الدين والسلطة)؟ لا نعثر على تبرير حقيقي لذلك! غير أن العرفان المتهرمس، كان قد دخل دائرة البيان السني بفعل الإطلاع العفوي، لعالم رحّالة، وليس لحاجة ابستمولوجية أو اجتماعية. ربما كان بسبب خروج ابن عربي، من حيزه الجغرافي (= الأندلس)، في سفرته إلى الشرق، هي سبب هذه البلوى؛ اطلاعه على مقالات الاسماعيلية، وربما، بصورة مباشرة، على الكتابات الهرمسية. هذه البلوى تبدأ بمبارحة المكان، الذي أطر به الباحث فرقته الصامدة في وجه اللامعقول العقلي والديني على السواء. هذه المبارحة من المكان، لم تؤثر في إحدى عناصر الفرقة المغربية، ابن خلدون، مثلاً.

إذن، الأمر، حينما يتعلق بالعرفان، وصلته بدائرة البيان، يكون شكلاً من أشكال الغزو.. «.. ومن جهة أخرى، فإن هذا «الغزو» العرفاني لدائرة البيان الذي حصل في وقت كان فيه هذا الأخير قد استكمل تشييد صرحه المعرفي»[1]، وليس مثاقفة من قبل عناصر منتمية إلى عالم البيان، ربما ساعدها ـ أو حفّزها ـ الموقف من السلطة إلى فك عزلتها داخل هذا التلقين المعرفي الصلب! فالعرفان، مهما بلغ أمره في دائرة البيان، ولدى «قمة العرفان في الإسلام»[2] ابن عربي، فإنه لا يتجاوز إطار الحقيقة والسلوك

(١) المصدر السابق، ص ٣٠٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٠٤.

إلى مجال الشريعة. . فعلى «الرغم من تصوفه الباطني الصريح والجامع [أي ابن عربي] يقول بالأخذ بالظاهر في مسائل الشريعة، كما نجد خطابه الباطني ذاته مطبوعاً بالطابع البياني، سواء على مستوى المصطلح والمفاهيم أو على مستوى طريقة التعبير وآلياته. وهكذا يمكن القول إن ابن عربي كان بيانياً في باطنيته. .»[1]. مع أن الباحث لا يوضح، إن كان هذا الموقف مبيّتاً من ابن عربي، تفادياً لبطش الفقهاء، ودهاقنة المعقول العقلي، الظاهري! لكن وبغض النظر عن ذلك، فإن هذا النص يكشف عن سياق ما، انشغل الباحث بإنمائه لأن هذه الرؤية القاسية، لطبيعة العرفان، الغازي للبيان، ليكون العرفان وهو صنعة تآمرية بدعية، شيعية في الأساس، تجد قمتها في شخصية تنتمي لدائرة البيان ـ السني، والمجال الأندلسي ـ تفقد مدلولها حينما ينتقل الجابري إلى سياق آخر، هو أن ابن عربي الذي جنّب مسائل الشريعة، باطنيته، وقال بالظاهر، سوف يعمل على توسيع دائرة العرفان لتشمل الشريعة، فضلاً عن الحقيقة. . «وهكذا، وبمنطق أهل البيان وبالاستناد إلى مرجعيتهم وآلياتهم في الاستدلال، يوسع ابن عربي دائرة العرفان لتشمل «الشريعة» فضلاً عن «الحقيقة»، جاعلاً من الكشف ليس فقط تجلياً للذات الإلهية للعارف بل أيضاً «العلم اليقين» بما هو صحيح وما هو غير صحيح في الشريعة»[2].

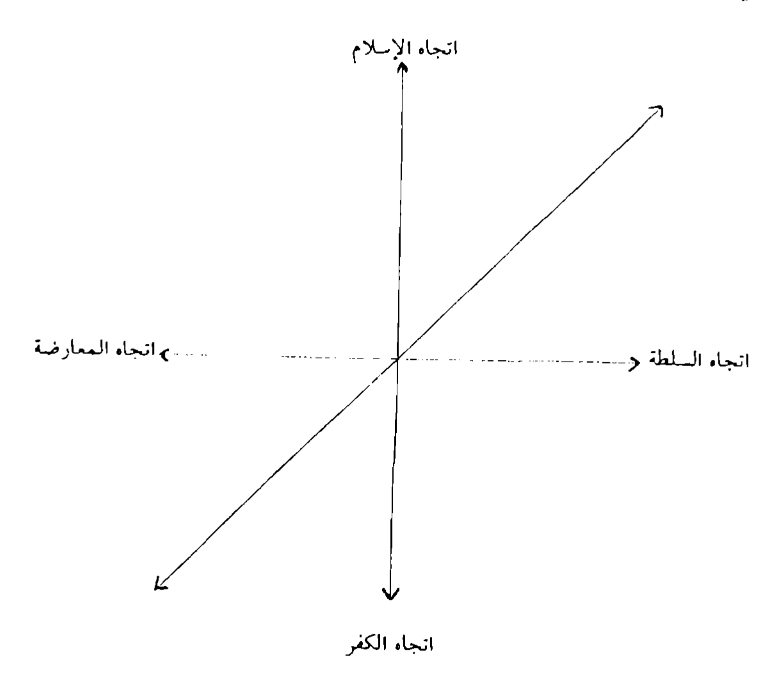
هكذا يغزو ابن عربي بباطنيته مجال الشريعة أيضاً، فضلاً عن الحقيقة! هذا ناهيك عن التهافت الداخلي لهذه القراءة المتشنجة، حينما ادعى الجابري أن ابن عربي كان يعرض العرفان بآلية بيانية. كيف، بعد هذه المحاولة المستميتة لإنزال العرفان وآليته الذهنية منزلة أدنى من منزلة العقل. كيف تستطيع آلية المعقول الديني والمعقول العقلي، أن تحتضن ـ من دون نشاز ـ ذلك اللامعقول الديني واللامعقول العقلي! كيف، إذا كانت آلية العرفان تتجلى في ذلك الانزياح عن المماثلة من دون رقابة عقلية،

(١) المصدر السابق، ص ٣٧٣.

(٢) هذا الزمان البياني الذي تراءى للجابري أنه زمان منفتح ومتطور. . هو زمان ثابت، لأن الزمن الذي يستمد حقيقته من الوجود الإنساني، وليس التعاقب الكرونولوجي، تتداخل حركيته بالإنجاز الإنساني. . هكذا يعبر عنها الإمام الشيعي، جعفر الصادق: «من تساوى يوماه فهو مغبون»، أي أن الزمن الذي يخلو من الإنجاز والفعل على الصعيد الإنساني، هو زمان ثابت عديم الحراك!

أن تحافظ على شطحها وحقائقها، حينما تعرض بآلية بيانية متشدّدة! وهل العقل ـ الحجاب كما أجمع العرفانيون، يستطيع أن يقدم العرفان، ويحدث بذلك اختراقاً لدائرة البيان. إذن، لما بقي العرفان، عرفاناً، ولما كان لدائرة البيان فضل في إيجاد الرقابة العقلية الحصينة لعالمها المعقولي! فهذا ـ كما سبق قولنا ـ لا يعبر عن تناقض. لأن الجابري، وهو يؤسس لمشروع يكتنفه الكثير من الغموض، لم يكن يمثل عقلاً بيانياً، حتى يكون التناقض مذمة له حينما يكون متهماً به. بل هو ناحت في التراث على أساس علّة غائية، تضحّي بكل ما من شأنه إعاقة النتيجة! ولذلك، تظل المعيارية، حتى في هذه الحدود الضيقة، متصلة بمعيارية القرب أو البعد من السلطة. فكلما اتجهنا نحو المعارضة، كلما توغلنا في مجاهيل الغنوص والهرمسية، أو بتعبير آخر: تزندقنا وأوغلنا في الكفر، حتى إذا دخلنا في أقوى معارضة (التشيع)، كنا قد دخلنا الهرمسية ذاتها، ما دام أن التشيّع قد تهرمس نهائياً. وكلما اقتربنا من السلطة، كلما اتجهنا صوب عقل البيان، المعقول الديني، الإجماع، أو بتعبير صريح، دخلنا: الإسلام!

بهذا يكشف الجابري، في مغامرته التجزيئية والتغليبية، في حقل التراث العربي والإسلامي، ومن خلال جرأته، واستسهاله لمخاطر هذا الحقل، عن أنه كان يؤسس



ـ وهو لا يناقض نفسه، أي أنه واعٍ، جداً، بخطواته الفكرية ـ لخطاب سلفي، عمل على تحيينه، وتجديد اصطلاحاته مع الإبقاء على مضمونه. خطاب تتجسد حرفيته وظاهريته ـ المعادية للمعقول العقلي ذاته ـ في دائرة البيان! إنه خطاب يعانق منطقاً بيانياً، صورياً، تشوبه سلفية ظاهرية حروفية، تجلّلهما معاً، سلطوية متمركزة. وقد يكون من المناسب أن نقول، إنَّ أكثر العناصر عداء للمعقول الديني والعقلي، ظلت هي، هذا الثالوث المسيطر، ذو الأضلاع الحميمة المتكاملة؛ خطاب غاياته سلطوية، قاعدته سلفيّة وذهنيته ظاهرية!

إذا كان ذلك ما تراءى للجابري بخصوص التشيع، وفي مجال الحقيقة، فإن ميدان الشريعة أيضاً طاله قسم من الطعون، حينما اعتبر الشيعة لا يظفرون بفقه فعّال. إنه «فقه متوارث». وليس ذلك مردّه فقط، إلى قصور المصادر التي استند إليها الباحث، ولم تسعفه في تكوين رؤية حقيقية حول طبيعة النظر الفقهي عند الإمامية، كما ليس مردّ ذلك إلى الخلط بين الإمامية والإسماعيلية حيث لم يقع نظره على تراث فقهي كبير لدى الإسماعيلية، يضارع تراثهم الفلسفي! بل مردّ ذلك إلى نظرة معكوسة، تقلب وجه التراث ، ويتحوّل المتوارث إلى الديناميكي، والعكس صحيح! لقد صادر الجابري على أن الزمن الشيعي مغلق ودائري. وهو في ثباته كالمكان. ومن هنا فالشيعي أو العرفاني، يرى نفسه قادراً على الحراك في كل اتجاهاته؛ الزمن بتخارجاته الثلاثة.. كما يملك الحضور فيه والغياب عنه. من هنا لا بد من أن ينتهي إلى المصادرة على ثبات فقههم وطبيعته الوراثية، على أساس المنظور الكورباني حول فلسفة المعاد أو انتظار ظهور الحقيقة المستورة، (= الظهور التام). فالفقه هو بالتالي نتيجة اجتهاد. وثمرة نظر متواصل يلحظ الواقع وتطور الزمن. من هنا أهمية المقاصد. طبعاً، الجابري لم يكلف نفسه البحث في التراث الفقهي الإمامي، حتى يستطيع بناء حكم كهذا، توصل إليه من طريق تكهُّني، وقياس ناقص! وكان يكفيه أن يتساءل، إن كانت ظاهرة «الحفاظ» مما شهده التراث الشيعي، طالما أنّ ظاهرة الحفاظ كانت ملازمة لكل فقه متوارث. أما الدائرة التي يقف عليها مشروع الجابري الظاهري، فقد احتضنت ظاهرة الحفاظ، وساهمت في إنهاء «قصة» الاجتهاد، في القرن الرابع الهجري. وهو بالذات، زمن الاجتهاد الفقهي الشيعي، الذي سيثمر مع مرور الزمن، تراثاً فقهياً وعقلانياً مهماً، كما سنوضع في ما بعد!

إن هـذه الانتظاريـة ـ التفـاؤلية ـ التي أساء الجابري استيعابها، تتحول إلى زمن دائري، وقار. في حين، هي جوهر لحقيقة روحية وسياسية، كافرة بالزمن السيّال على دروب التظلّم. أي الزمن المتحرك على غير ممشاه الحقيقي (= الزمن الثابت)[1]. فالوجه الآخر، لهذه الثباتية الزمانية، هي الديناميكية الفعّال، المتحركة بكيفية إرادية، تجعل الإنسان سيّد مجاله ومداه! فالعقل الشيعي، ككل عقل، فعالية ذهنية ذات أصل غير مفارق. وهناك فضاءات اشتغل فيها هذا العقل فكانت بذلك إحدى تلويناته؛ كونه عقل انبثق عن مأساة. وتتحول تلك المأساة إلى نظام رموز وإشارات، تبقى هي اللون الطاغي على الفكر الشيعي اليومي، تشده بالمأساة، تركزها وتخترق بها الزمن، لتتحول المأساة إلى الذاكرة المعاشة والخارقة في آن. تتعالى على الزمن (= الزمن الرديء) في نغمة متصلة، تجعل من كل يوم عاشوراء ومن كل أرض كربلاء! إن ما يبدو زماناً مغلقاً وعقلاً مـانعـاً، هو عقل التزام! وعقل الرفض لمنشيء المأساة، [المأساة ملّة واحدة]. فالزمن المأساوي ينغلق ليزداد وعياً بمأساويته. فلا ينفتح الزمان المغلق إلاّ مع التغيير؛ ليكون الانفتاح حقيقياً. كأن العقل المأساوي، يستبعد وجود الزمان المنفتح من دون تغيير. المانعية هنا هي تحقيق لعقل ملتزم، تصل به القناعة بالتغيير إلى مستوى «نكن أو لا نكون»! ومع ذلك، فإن العقل الشيعي لم يقتصر على عقل المأساة، بل تجاوزها، ليـلامـس مـا سمـاه بعقـل العقـل، بتقنيـات المعاقلـة العالمة! ففي المنطق والأصول والفقـه. . لـم تحضر المأساة بثقلها كله، ولا كان هناك مجال لأي هرمسية ـ جابرية ـ مزعومة. ينهض العقل الشيعي ليرتفع بالعقل الإسلامي إلى أرقى مداركه! هكذا أثمر الزمان الشيعي، المتظاهر بثباته الكاذب، المحتال، تطوراً فلسفياً ومعرفياً هائلاً. اقتحم دائـرة البيـان، دائـرة الـزمـان المتحـرك، المنفتح، أحدث تغييراً رهيباً، في التاريخية الإسلامية وجغرافيتها. ناضل، ثار، حكم، اجتهد! بينما ظل الزمان البياني، الحراكي، متيّماً بسلفويته؛ ارتجاعياً، مهادناً، «حُفاظيّاً»، حشوياً؛ زماناً متوقِّفاً!

---

(١) هذا الزمان البياني الذي تراءى للجابري أنه زمان منفتح ومتطور، هو زمان ثابت، لأن الزمان الذي يستمد حقيقته من الوجود الإنساني، وليس التعاقب الكرونولوجي، تتداخل حركيته بالإنجاز الإنساني. هكذا يعبر عنها الإمام الشيعي، جعفر الصادق: «من تساوى يوماه فهو مغبون»، أي أن الزمن الذي يخلو من الانجاز والفعل على الصعيد الإنساني، هو زمان ثابت عديم الحراك!

الفصل الثاني

علـــم الكـــــلام

«.. المعتزلة يظنون أنهم قد أثبتوا «أولاً» ليس بجسم، وليس الأمر على ذلك، فإن براهينهم خيلت لهم أنهم ليس بجسم، ثم لما جاءوا إلى تفصيل أحواله شبهوا أحواله وأفعاله بأحوال الإنسان. والسبب في ذلك أنهم لم يعرفوا خواص ما ليس بجسم [...] فقصارى أمرهم أنهم نفوا عنه أحوال الجمادات، وأثبتوا له أحوال الإنسان [...] وهم قاموا أحوال الأول بأحوال الإنسان، لأنهم لم يعرفوا العقليات وذات الأول..».

ابن سينا ـ التعليقات

خصائص العقيدة من منظور علم الكلام

يتطلب معرفة أصول الاعتقاد عند الإمامية، مقدمات ضرورية ـ عقلانية وعرفانية ـ مما يجعلنا نؤكِّد على أن التشيع في كليته ينطوي على رصيد فلسفي وعرفاني كامن في ثنايا أكثر نصوصه وتعاليمه! غير أن ما يميز العقيدة الإمامية، هي أنها لا تنحو منحى نخبوياً ـ وإن كان هذا العنصر متوفراً فيها ـ كما هو شأن المدرسة الاعتزالية؛ ذلك لوجود الجانب التربوي، والعنصر النبوي، الذي لا يمكن أن يحشر الفكر الشيعي، كلّه، في خانة التيارات الفكرية ذات المنزع النخبوي. لذلك، يتراءى أكثر من أسلوب متبع في تعاليم الشيعة الإمامية بخصوص عقائدهم، تتفاوت في درجة شدّتها وتعقيدها. فمنها التعاليم الموغلة في التأمل الباطني، الموجّه للخواص أو خواص الخواص، ومنها ما هو موجه لعامة الناس، كما تدلّ على ذلك احتجاجات الأئمة الشيعة على المخالفين.

من هنا نستطيع التفريق بين نماذج كثيرة من الكتابات الإمامية التي تعرضت لمسائل الاعتقاد، والتي تختلف من حيث الشدّة والسهولة، ككتاب، شرح الباب الحادي عشر، لأبي منصور، العلامة الحلِّي، وكتاب «حق اليقين في معرفة أصول الدين»، للسيد عبدالله شبر، وكتاب «المجلي لمرآة المنجي» لابن أبي جمهور الإحسائي... إننا، بالتالي، أمام مدرسة منفتحة على كل المستويات، وتجد في تعدد الخطاب، أسلوباً تعليمياً يرقى بها إلى منزلة المدرسة وليس مجرد الاتجاه! من هنا نلاحظ ـ أيضاً ـ وجود أكثر من أسلوب وطريقة لمعالجة الأصول الخمسة التي يقوم عليها صرح الاعتقاد الشيعي، والتي في تأويلهم لها يتفردون عن مختلف المدارس والاتجاهات التي عاصرت نشأتهم ومسارهم التاريخي. وتظهر أولى ملامح التفرد الشيعي على صعيد العقيدة المذهبية في اعتبار أصول الاعتقاد خمسة، في الحين الذي اعتبرها غيرهم أربعة! ولا يعود هذا الفارق الأساسي إلى كون الشيعة أضافوا عنصر «الإمامة» إلى جانب الأصول الأربعة: التوحيد، النبوة، العدل، المعاد، وإنما يعود ذلك إلى الصعود بـ «الإمامة» من مستوى الفرع إلى درجة الأصل، في وقت أهملها التيار الآخر وأبقاها على الفرع. وإذا كان المسلمون قد اعتبروا الإخلال بإحدى هذه

الأصول، يساوق الكفر والمروق عن الدين، فهل معنى ذلك أن منكر «الإمامة» أو على الأقل، القائل بفرعيتها، يدخل في هذا الحكم؟ هنا تكمن إحدى أخطر القضايا التي أثارت جدلاً واسعاً. إلاّ أن الشيعة، وقد كان من المفترض أن يقولوا بكفر منكر الإمامة أو أصليتها، كانوا ـ عكس ذلك ـ ضحية هذه الهجمة التكفيرية، بسبب هذا الاهتمام بالإمامة والقول بأصليتها. وهي صراعات حادّة، تفجرت مع صعود التيار الحنبلي وأهل الحديث والحشوية، حيث خاضوا أعنف حرب عقائدية ومذهبية ضد الإمامية! سوف نتعرف على حقيقة ذلك الجدل الكلامي الذي دار حول التوحيد والعدل، كما هو اتفاق الإمامية، وعلى طبيعة المنظور العقدي لكل اتجاه من هذه الاتجاهات المصطرعة، مع تبيان آليات النظر لدى كل واحدة منها. ولتكن بداية حديثنا عن إحدى أهم الإشكاليات الكلامية، من حيث أنها تمثل أساساً لمجمل التصورات العقائدية الأخرى، ألا وهي، إشكالية الحسن والقبح العقليين!

الحسن والقبح العقليين

يعتبر هذا المبحث في علم الكلام من أكثر المباحث أهمية، وأغناها مضموناً. ذلك بأنه ولأوّل مرة، سوف يكون «العقل» في ذاته موضوعاً لذلك الجدل الكلامي الواسع، ورهاناً للفرق العقلانية، التي جعلت من العقل في نهاية المطاف أساساً ـ يكاد يكون ـ وحيداً للدفاع عن أفكارها واتجاهاتها. فعلى الرغم من أن المبحث الأول لهذه القضية، كان يتعلق بمحاولة أمينة لإعطاء العقل القدرة المستقلة على إدراك الخالق، فإن القضية شهدت من النقاش الواسع، ما جعلها أعمق من أن تكون ذات مدلول ميتافيزقي بحت. بل، أصبحت أساساً لجملة من المعارف، بلغت حدود التشريع الإسلامي. وهي فوق هذا وذاك، كانت قد أوقفت الفكر الإسلامي بقيادة المتكلمين وجهاً لوجه أمام أحد أكبر التحديات المعرفية، ألا وهو: تحديد الموقف من العقل.

نقدر على القول، إزاء هذا الحدث التاريخي، بأن العالم الإسلامي، أيّاً كانت وجهته حينئذٍ، كان قد واجه هذه القضية بالحدّة نفسها ـ إن لم نقل تفوّقها ـ لدى التيار العقلاني المنبعث في أوروبا خلال عصر النهضة. وقد كان الأمر حينئذ واضحاً، تمام

الوضوح، لأن العقل أصبح هدفاً لتلك المماحكات الكثيرة التي استمرت لعدة قرون. لكن أيّا كان مسارها فقد بدأت في حقبة متقدمة جدّاً من التاريخ الإنساني. فقد طرحت المسألة في البداية بعنوان آخر، ومن دون ذلك الانتظام الذي سوف يمنحها إياه، التيار المعتزلي، على وجه الخصوص، وذلك التوسع الذي سيواصله الإمامية إلى الحدود القصوى، ما جعل بناءهم المذهبي جميعه يقوم على هذا الأساس. لقد بدأت بمسألة إمكانية المعرفة بالعقل، قبل ورود السماع، وهي قضية فجّرها جهم السمرقندي، ووجدت طريقها إلى المتكلمين، حيث تبنّاها المعتزلة وبلوروها بشكل تنظيمي دقيق ومشبع! لقد وافق ـ جهم ـ حسب الشهرستاني، المعتزلة في مجموعة مسائل، آخرها «إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع»[1]. ومؤدّى هذا القول، أن العقل مستقلّ في إدراك المعارف دون أي حاجة إلى الشرع. ففي موقع آخر، يوضح الشهرستاني موقف المعتزلة (أهل العدل) في مبحث (السمع والعقل) قولهم: «المعارف كلها معقولة، واجبة بنظر العقل وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح: صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح»[2].

وقد اتفق المعتزلة بإجماع؛ أن العقل يدرك الحسن والقبح، ويكفي في ذلك أن يدرك العقل ما ينبغي التزامه من الأفعال أو التروك، يكون قد أدرك الحسن والقبح لجهة كونهما ذاتيين. فالعقل، مجرداً عن الشرع، قد يدرك المصلحة والمفسدة. وما جاء به الرسل ما هو إلاّ تفصيل ما أكّد عليه العقل. وليس في وسعهم سوى التعريف بما ركب في العقول، فحالهم حال الأطباء، إذْ يرشدون إلى فعل النافع وترك الضار، وقد علم الناس أن جلب النفع للنفس ودفع الضرر عنها واجب. وهذا ما رامه القاضي عبد الجبار من المعتزلة المتأخرين.. «إن ما تأتي به الرسل لا يكون إلاّ تفصيل ما تقرر جملته في العقل. فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقدّران في العقل. إلاّ أنا لم يمكننا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، بعث الله تعالى الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال، فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركّبه الله

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ١٨١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.

تعالى في عقولنا، وتفصيل ما قد تقرر فيها، وصار الحال في ذلك كالحال في الأطباء إذ قالوا: إن هذا الفعل ينفع وذلك يضر، وكنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب، وجر النفع إلى النفس حسن، فكما لا يكون والحال ما قلناه قد أتوا بشيء مخالف للعقل، فكذلك حال هؤلاء الرسل»[1].

وربما اختلف المعتزلة فيما بينهم حول ما إذا كان الحسن والقبح ذاتيين، أم أنهما لصفة عارضة عليهما؟ أما أبو علي الجبائي، فقد رام القول بالصفة العارضة، خلافاً لمن تقدم من أوائل المعتزلة القائلين بالحسن والقبح الذاتيين. وعلى الرغم من أن فكرة الحسن والقبح العقليين، كانت قد بدأت على نحو بسيط مع الجهم، كما أسلفنا، إلاّ أنه سرعان ما تبينت أهميتها لدى جلّ الفرق، خصوصاً أن المعتزلة تمسكوا بها وجعلوا منها أساساً لمذهبهم في التوحيد والعدل. أخيراً، اقتضى الأمر منهم، تحرير النزاع حول هذه الإشكالية الكلامية، مما يعني مزيداً من التحديد، الشيء الذي أدى إلى إيراد تقسيمات ثلاثة لنوعية الإدراك العقلي. فقد أورد ذلك التقسيم صاحب المستصفى الغزالي، حيث ينقسم إلى: «ما يدرك بضرورة العقل كحسن إنقاذ الغرقى والهلكى، وشكر المنعم، ومعرفة حسن الصدق وكقبح الكفران، وإيلام البريء، والكذب الذي لا غرض فيه [. . .] وما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر، وقبح الكذب الذي فيه نفع [. . .] وما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات»[2].

وهذا يعني بعبارة أخرى، أن الأفعال، تبعاً لذلك، تنقسم من حيث حسنها أو قبحها إلى: أفعال تقع علّة تامة لهما ـ أي الحسن والقبح ـ؛ إذ لا مناص من الاعتراف بنوع من الأفعال، لا تكون إلاّ حسنة وأُخرى لا تكون إلاّ قبيحة، كما لو تعلق الأمر بالعدل الحسن والظلم القبيح، وهما صفتان غير عارضتان عليهما؛ وهو ما يتعلق في النتيجة، بالحسن والقبح العقليين! أما القسم الآخر، فيتعلق بالاقتضاء، فيكون الفعل مقتضياً لإحداهما حين لا يعرض عليه عنوان آخر قد يصرفه عن اقتضائه، كما لو طرأ عنوان المصلحة، فأصبح الكذب حسناً والصدق قبيحاً، بلحاظ الظرف الطارىء. إن

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٥٦٤.
(٢) أبو حامد الغزالي، المستصفى، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ج١، ص ٣٦.

الكذب حسن في نفسه، لكنه قبيح في حالة طروّ عنوان استثنائي، كما لو توقف الكذب على الإصلاح، وأدى الصدق إلى إزهاق النفس المحترمة! فها هنا يكون الفعل مقتضياً، وليس علّة تامة للحسن أو القبح. أما القسم الأخير، فهو ما لا يكون علّة تامة أو مقتضيا، وإنما يتوقف على العناوين الطارئة، كالاتفاق، فقد يكون في الخير أو في الشر. فلا شك بعد ذلك أن هناك قسماً فقط من هذه الأفعال يقدر العقل على إدراكه. وإذا كانت الأفعال تنقسم ـ أيّاً كانت ـ إلى حسن وقبيح، فما هو ملاك كونها حسنة أم قبيحة؟ وما هي المناطات التي جعلوها معايير للحكم على الأفعال بالحسن أو القبح؟ لقد حاولوا ردّ ذلك إلى مسألة الملاءمة؛ فالأفعال تختلف من خلال ملاءمتها للطبائع، فما استحسنه الطبع، كان حسناً، وما نفر منه كان قبيحاً. غير أن هذا النوع من الملاكات يصعب إقراره نظراً لتغيير الطبائع واختلافها. وهذا ما يبدو من موقف القاضي عبد الجبار، الذي اعتبر من الخطأ القول بأن كل ما ينفر عنه الطبع أو تكرهه النفس فهو قبيح، «لأن الألم وإن نفر الطبع منه، قد يحسن بل قد يجب، كما هي الحال في الحجامة والفصد. ولذا فقد وجب أن يطلب الإنسان الألم إذا لم يكن ضرراً محضاً، بل كان نفعه أكبر من ضرره..»[1].

وقد أدى هذا به إلى أن التكليف، ورد من أجل الكشف عن الحسن والقبح، وليس للثواب والعقاب؛ فيكفي ما ركب في العقول من إدراك الحسن والقبح، ليحصل الوجوب بالإتيان أو الترك، فهكذا تكون الشرائع ليست «ملزمة لأنها أوامر، ولا لأنها يستحق بأدائها الثواب، وإنما لأنها تؤدي إلى الفعل الحسن»[2]. وهذا ما يفسر اللطف، وهو صورة عن التمكين الإلهي للمكلف، وهو نوع من العصمة أو التوفيق.

أما النوع الثاني من الملاكات، فهو ما يتعلق بالمصلحة؛ فما تعارض معها كان قبيحاً وما وافقها كان حسناً. وهذه المصلحة تختلف من حيث كونها شخصية أو نوعية. ففي الحالة الأولى، نظير فعل السارق، الذي يرى أن فعله حسن، من حيث هو

(١) القاضي عبد الجبار، راجع كتاب «المعتزلة والفكر الحر» لعادل العوا، دمشق، الأهالي، ط١، ص ٩٠.
(٢) العلامة الطبرسي.

مطابـق لمصلحتـه الشخصيـة فـي جلـب المـال، لكنه في الوقت ذاته، قبيح في نظر المالك، أو المسروق منه، لعدم ثبوت تلك المصلحة. أما الحالة الثانية فمثالها العدل، الـذي يتحقـق بـه النظـام، والظلم الذي يتلفه ويناقضه. وهذا الملاك بكلا طرفيه ليس محلّ النزاع بين المتكلمين، لأنـه لا شأن له بالحسن والقبح الذاتيين. أما النوع الثالث من الملاكات، فهو ما تعلق بالكمال أو النقص في النفس، كالشجاعة فيها والجبن.. فالحسن والقبح يدوران هاهنا بحسب الكمال أو النقص فيهما، وهذا مما يبعد أن يكونا محلّ نزاع بين الأطراف المتكلمة! غير أن الملاك الأساسي الذي يدور حوله النزاع، هو ما تعلق من الأفعال بمدح فاعله أو ذمه من قبل العقلاء. فذلك فيما يخص الفعل ذاته، مستقلاً دون أن يلاحظ في أصله منفعة أو مفسدة شخصية أم نوعية! وهاهنا، حصل النزاع، الذي سوف ينعكس على أصول التشريع ذاتها، وما سيعرف، فيما بعد ذلك عند الأصوليين، بعرف العقلاء، وما يترتب عليه من اعتبارات شرعية. إن الملاك الأخير في إدراك الحسن والقبيح، حينما تعلق بعرف العقلاء، أو حينما زاد بعضهم ملاك الثواب والعقاب، كان قد أدى بالنتيجة إلى مواجهة مسألة جديدة، تلك التي تتعلق بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهو ما يعني حكم الشرع بوفق ما حكم به العقل؛ وهل الملازمة هنا ثابتة عقلاً أم شرعاً؟ وهذا مبحث نرجئه إلى حين بحث موضوع الاجتهاد!

وقـد واجه الأشاعرة وغيرهـم من السلفيين، رأي المعتزلة. وخالفوهم إلى القول بعـدم الإدراك العقلي للحسن والقبيح الذاتيين. ويذكر الشهرستاني توضيحاً في ذلك: «وأما «السمع والعقل»؛ فقد قال «أهل السنة»: الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل. فـالعقـل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضي ولا يوجب، والسمع لا يعرّف، أي لا يوجد المعرفة، بل يوجب»[1].

وقـد احتـج الأشـاعرة وأيضاً الماتريدية وغيرهم من القائلين بالسمع دون العقل، بأن العقل مهما بلغ من الكمال، فهو معرض للخطأ والاشتباه. فلو كان الحسن والقبح عقليين لما تغيّرا، والحال أننا نرى الصدق قد يقبح أحياناً ويحسن الكذب في حالة ما إذا توقف الكذب على إنقاذ حياة من الهلاك أو أدى الصدق إلى الهلاك. ولو أنهما كانا

(١) الطبرسي، الاحتجاج، ص ٣٩٨.

كـذلك، لما حصل تفاوت واختلاف في العلم بهما، وعلوم أخرى مثل الكلّ الأكبر من الجزء، ثم إن الله سبحانه مالك وقدير يفعل ما يشاء، ويقدر على كل شيء ممكن، ولا محدد لقدرته، ولا يجوز التدخل في شؤونه!

أمـام هـذه المـوجـة الكـلاميـة، رأى الشيعة رأي المعتزلة، وقد تبيّن من خلال التعاليم المتعلقة بآثار التحسين والتقبيح العقليين لدى أئمتهم، ما يجعلهم يرون الرأي نفسه الذي تميزوا به فيما بعد، حينما باشروا عملية التأصيل الفقهي، وبلغ بها مدوّنوهم مـرتبة عُليا من الاعتبار. فقد قال الشيعة بالعدل وعدم صدور القبيح من الخالق، وقبح العقاب بلا بيان وما شابه ذلك من قضايا تعود إلى أصل التقبيح والتحسين العقليين. ثـم قالوا على غرار المعتزلة، بتعليل أحكام الشريعة؛ نعم، ربما سوف نتبين، أكثر، من خلال المسار الاجتهادي الشيعي، في مجال التأصيل والتشريع، تفصيلاً دقيقاً في هـذا المبحـث، غير أننا، وبشكل عام، نستطيع القول أن الشيعة رأوا أن شريعة الله، معلّلة بالغـايـات؛ يخبرنا بذلك أحد أبرز أعلام الإمامية خلال القرن الرابع الهجري، وهو ابن بابويـه القمي، صاحب كتاب «علل الشرائع»، وهو كتاب سلك فيه صاحبه طـريـق التعليـل لمختلف الأحكام الشرعية، وقد اقتضى قولهم بهذه المسائل، القول بـالحسـن والقبـح العقليـيـن. وقـد تـذرعـوا، كغيرهم من القائلين بذلك، بجملة من النصـوص الـدينيـة مثـل قـولـه تعـالـى: **﴿يـأمرهم بالمعروف وينهاهـم عن المنكر﴾** [الأعراف/١٥٧]، وقـولـه تعـالـى: **﴿إن الله يـأمـر بـالعـدل والإحسـان وإيتاء ذي القربى وينهـى عـن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكّرون﴾** [النحل/٩٠] وقوله: **﴿وإذا فعلـوا فـاحشـة قـالـوا وجـدنـا عليهـا آبـاءنـا والله أمـرنـا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾** [الأعراف/٢٨].

ولذلك لو أن الحسن والقبح كانا سمعيين لا غير، «لما قبح من الله شيء ولو كان كـذلك لمـا قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكذابين، وتجويز ذلك يسد باب معـرفة النبوة فإن أي نبي أظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجز على يد الكاذب في دعوى النبوة»[1].

(١) اسألوني قبل أن تفقدوني، ج١، ص ٢٥١.

ورداً على دليل الأشعري، يرى الشيعة الإمامية، بأن حسن القبيح وقبح الحسن، لطروّ عناوين توجب هذا التغيير، هو نوع آخر من الأفعال، ليس القبح والحسن فيهما بذاتيين! فهو من باب المقتضي كما تقدم، فلو خلي مع نفسه لحكم العقل بحسن الصدق وقبح الكذب. لكن، وبسبب ورود عارض المصلحة أو المنفعة أو عناوين أخرى، فقد كان من شأن المقتضي أن لا يثبت على اقتضائه. أما ما يتعلق بالتفاوت بين العلم بالحسن والقبح وعلوم أخرى، فقد ردّ الطوسي على ذلك، بكون التفاوت في العلوم نابع من التفاوت في التصور، إذْ يقول: «ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور». ويوضع ذلك العلامة الحلّي في شرحه لكلام الطوسي: «أقول: لما استدل على مذهبه من إثبات الحسن والقبح العقليين، شرع في الجواب عن شبهة الأشاعرة، وقد احتجوا بوجود (الأول) لو كان العلم بقبح الأشياء وحسنها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بزيادة الكل على الجزء والتالي باطل بالوجدان. فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت (والجواب) المنع من الملازمة فإن العلوم الضرورية قد تتفاوت بوقوع التفاوت في التصورات. فقوله: «ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور» إشارة إلى هذا الجواب»[1].

كما يتضح ردّ تلك الشبهة الأشعرية، من كلام العلامة الحلّي، حيث يقول معلقاً على كلام الخواجة نصيرالدين الطوسي: «أقول: هذا يصلح أن يكون جواباً عن شبهتين للأشعرية (أحديهما) قالوا: لو كان الكذب قبيحاً لكان الكذب المقتضي لتخليص النبي من يد الظالم قبيحاً والتالي باطل لأنه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله (الثانية) قالوا: لو قال الإنسان لا كذبن غداً فإن حسن منه الصدق بإيفاء الوعد لزم حسن الكذب وإن قبح كان الصدق قبيحاً فيحسن الكذب (والجواب) فيهما واحد وذلك لأن تخليص النبي أرجح من الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب فيجب ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق وأيضاً يجب ترك الكذب في غد لأنه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله ووجهاً واحداً من وجوه الحسن وهو الصدق. وإذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب

(١) حق اليقين في معرفة أصول الدين، ج١، ص ٤٤.

والعزم على الكذب وهما وجها حسن وفعل وجهاً واحداً من وجوه القبح وهو الكذب. وأيضاً قد يمكن التخلص من الكذب في الصورة الأولى بأن يفعل التورية أو يأتي بصورة الأخبار الكذب من غير قصد إليه ولأن جهة الحسن هو التخلص، وهي غير منفكة عنه وجهة القبح هي الكذب، وهي منفكة عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحاً وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسناً»[1].

لكننا نكتشف بعد ذلك، أن الإمامية لم يقولوا باستقلال العقل مطلقاً، ولم يوردوا حججاً كتلك التي أوردها المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار التي جعلت الأحكام الشرعية كاشفة، وليست آمرة، فسوف نتبين أن الإمامية استطاعوا أن يحددوا أطراً لما هو قابل للمعاقلة، وما ينِدُّ عن أن ينكشف بالعقل المجرد. نعم، لقد قالوا بالملازمة، ورفضوا إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين في غياب السماع، وهذا ما عليه «الأخبار». ونفهم من خلال كلام الشيخ المفيد تلك الحاجة التي يحتفظ بها العقل إلى السماع في قوله: «اتفقت الإمامية على أن العقل يحتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنه غير منفك عن سمع ينبّه الغافل على كيفية الاستدلال وأنّه لا بدّ في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول، ووافقهم في ذلك أصحاب الحديث..»[2].

تنزاح أهمية هذا المطلب من كونها موضوعاً قائماً بذاته، بالغ الأهمية، إلى مقدمة لمجموعة مسائل كلامية وتشريعية. ذلك بأننا لو ألغينا العقل ولم نعترف له بأي قدرة ذاتية، ومستقلة، في إدراك المحاسن والمقابيح، فلا مجال بعد ذلك للقول بوجوب المعرفة العقلية للخالق. والقول بالأفعال المعلّلة بالغايات، وقبح العقاب بلا بيان.. وما إليها من مسائل ترتبت على القول بقدرة العقل واستقلاله في التحسين والتقبيح. وأولى تلك القضايا الحساسة: هي وجوب معرفة الخالق كما ذهب إليها جمهور المتكلمين، ولم يخالفهم في ذلك سوى الأشاعرة. وهو التفرد الذي يؤدي حتماً إلى عدم وجوب معرفة الخالق، حينما نقول بالسماع من دون العقل. فليس فقط، لأن المعرفة عقلية تقتضي استقلال العقل عن الشرع، بل لأنَّ العقل قبل ورود

---

(١) القاضي عبد الجبار، بتوسط عادل العوا، «المعتزلة والفكر الحر»، ص ٩٠ ط١، الأهالي، دمشق.
(٢) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ٧١، القاهرة ١٩٦٩.

الشرع ليس مدفوعاً إلى هذه المعرفة، لا عقلاً ولا شرعاً. ولم يكن هناك أي مبرر يدفع الأشاعرة إلى نفي الوجوب العقلي لهذا النظر، لولا أنهم وقفوا من العقل ـ وبصورة جذرية ـ موقفاً سلبياً. فلو أنهم أقروا بثبوت وجوب النظر العقلي دون السمعي، فهذا يعني أنهم قد اعترفوا للعقل بهذه القدرة، ما يعني إعادة النظر في موقفهم من قضية التحسين والتقبيح العقليين. ولو أننا سعينا إلى تفكيك هذا المعطى الكلامي، فسوف نقف في النهاية على عناصر أجنبية عن موضوع الكلام، هي ما كان يغذّي هذا الفصام المتطرف تجاه العقل، عند الأشاعرة وأنصارهم من أهل الحديث! لكنهم، وحسب المنحى الذي اتبعوه، وقعوا في موقف حرج، إزاء الفرق الكلامية الأخرى، حينما لم يروا ثمة وجوباً عقلياً، وبالتالي سمعياً لمعرفة الخالق، قبل ورود الشرع. وكان بالإمكان أن يناقض موقفهم هذا موقفهم الآخر المنافي لقبح العقاب بلا بيان. إذ ما دام أن البيان، وهو الشرع، في حالة عدم وروده، لا يوجب الامتثال، إذاً، لم يتحقق السماع! فلو قلنا بذلك، فمعناه، الأخذ بالاحتياط؛ على أن هذا الأخير هو حكم العقل في تحري الحكم الواقعي واشتغال الذمة كما سنُبين فيما بعد! وقد اشتهر هذا القول عند أهل الحديث، ودافعوا عنه بشدة. وعلى هذا الأساس تصدى ابن رشد، للردّ عليهم بهذا الخصوص. وقد جعل فيلسوف قرطبة هذا القول خاصية لعموم الحشوية، وهو بذلك يصنف، بصورة ـ ضمنية ـ الأشاعرة ضمن التيار الحشوي: «الحشوية فإنهم قالوا إن طريقة معرفة وجود الله تعالى هي السمع لا العقل: أعني أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به إيماناً، كما تتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا دخل للعقل فيه، وهذه الفرقة الضالة، الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشارع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى [. . .] وذلك يظهر من غير ما آية من كتاب الله تعالى أنه دعى الناس إلى التصديق بوجود البارئ سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها»[1].

وكان مما ترتب على القول بالحسن والقبح العقليين، القول بالأفعال المعلّلة بالغرض، وقبح التكليف بما لا يطاق وقبح العقاب بلا بيان. . وهي موضوعات ارتأينا

(١) الملل والنحل، ج١، ص ٤٨.

إلحاقها بما سيأتي، سواء فيما يتعلق بالفصل المخصّص للفلسفة، أو الاجتهاد، نظراً لكونها تتوضح هنالك أكثر منها في دائرة الكلام.

الوحدة والتوحيد

للوهلة الأولى، نستطيع التفريق بين ما ينحو إليه جمهور الفلاسفة الشيعة وما يقر به فقهاؤهم. وقد جرت العادة لدى الإمامية مثل غيرهم، أن يعتمدوا إجماع فقهاء المذهب، وعدم اعتبار ما يراه فلاسفتهم، إلاّ ما طابق منه متكلميهم. من هنا نجد أن فكرة وحدة الوجود، ليست من أسس الاعتقاد المذهبي، ولا ترقى إلى منزلة الضرورة كما حضيت بها مفاهيم أخرى، كوحدة الذات والصفات واتحادهما، وعدم ثبوت الرؤية ونفي التجسيم، وما إليها من ضرورات المذهب والاعتقاد. ولم يتفرد فلاسفة الشيعة بالقول بالوحدة في الوجود، هذا المفهوم الذي يشاركهم فيه فلاسفة من أهل السنة، كابن عربي وابن سبعين والبسطامي وأبي البركات، وجمهور المتصوفة. ومثلما حورب هؤلاء من قبل الفقهاء، فقد لقي الفلاسفة الشيعة القائلين بالوحدة، مصيراً مشابهاً، من قبل علمائهم، للأسباب ذاتها، وهو ما تعكسه محنة الشهروردي وآخرون مثل صدر المتألهين. لكن ما هو جدير بالذكر في هذا الإطار، هو أن الخصومة هذه، لم تصل بهم إلى حدّ إعلان القطيعة، ذلك بأن الشيعة وللأسباب السالفة الذكر، لم يحاربوا الفلاسفة إلى حدّ القطيعة نظراً لانطواء تعاليم أئمتهم على ما من شأنه أن يؤسس لمفاهيم أقرب إلى الفلسفة والعرفان منها إلى التعاليم الظاهرية. من هنا لا عجب أن نظفر، حتى في تاريخنا المعاصر بنماذج زاوجت بين البحث الفقهي والنظر الفلسفي، ومع ذلك، وجدت لها مكانة مرموقة وسط جمهور الفقهاء. مثال، السيد السبزواري والآخوندو الطباطبائي على الرغم من الانتقادات التي وجهت لهم، لكنها لم تحض بأية أهمية. وقد بقيت كتب الملا صدرا والسبزواري جزءاً من البرنامج التعليمي في الحوزات العلمية الشيعية حتى عصرنا الراهن؛ فقد أثار إدخال أحد الفلاسفة الشيعة المعاصرين، السيد طباطبائي، كتاب «الأسفار» لصدر الدين الشيرازي، كمادة للتدريس في الحوزة العلمية بـ«قم» حفيظة الكثير من الفقهاء، إلى الحدّ الذي أدى إلى تدخل المرجع الكبير «البروجردي»، لمنعه من ذلك، نزولاً، عند رغبة الجمهور من العلماء.

لكن إصرار السيد طباطبائي ـ رغم تهديده بوقف راتبه الشهري ـ جعل تعاليم الملا صدرا المشائية، تأخذ مكانتها المحترمة داخل النظام التعليمي والتربوي في قم. وهو الاهتمام نفسه الذي نلاحظه حتى عند الفقهاء ورجال الدين، مثل الشيخ المظفر الذي ترجم وقدم لكتاب الأسفار وقال عنه: «وأنا أحد المعجبين بعقله وسموّ نفسه، وقوة عارضته وحرية تفكيره، وحسن بيانه، ونضج أفكاره، وصراحته في الإعلان عن آرائه مع ما لاقى من عنت وتكفير [. . .] والحق أن صاحبنا من عظماء الفلسفة الإلهيين الذين لا يجود بهم الزمن إلاّ في فترات متباعدة من القرون، وهو ـ بعد ـ المدرس الأول لمدرسة الفلسفة الإلهية في هذه القرون الثلاثة الأخيرة في البلاد الإسلامية الإمامية، والوارث الأخير للفلسفة اليونانية والإسلامية، والشارح لهما والكاشف عن أسرارهما. .»[1].

إن وحدة الوجود من القضايا التي يصعب تداولها في محيط العامة، وبالآليات الذهنية نفسها عند الفقهاء أو المتكلمين. فهي من المباحث الغارقة في غمر من المفاهيم التي تنتمي إلى عالم الفلسفة والعرفان، في أبعادهما التأملية ذات الطبيعة الغامضة! وبذلك ظلت فكرة «وحدة الوجود» قسراً على نخبة من الفلاسفة والعرفاء!

نظرية التوحيد

لقد تفرد الإمامية بفهم خاص للألوهة، يقتربون فيه من الفلاسفة أكثر مما ينحازون فيه إلى علماء الكلام! وظل البناء الأنطلوجي الشيعي يعتمد أُسساً تزاوج بين تعاليم الأئمة وتأويل الفلاسفة، وأحياناً خالفوا الفلاسفة نزولاً عند تعاليم الأئمة، مما حافظ على استقلال مذهبهم. وقد يبدو للوهلة الأولى، أن عقيدة الشيعة في التوحيد وباقي الأصول الأخرى متأثرة بالاعتزال، وهذا ما لا نميل إليه لشدّة سطحية هذه النظرة، خصوصاً وأن المعتزلة في هذا المقام، كانوا قد دخلوا في صراع مع الشيعة، كما تولى بعض متكلمي الإمامية الردّ عليهم؛ وأيضاً مناقشة صدر المتألهين لهم فيما يتعلق بتعدد الصفات وشيئية المعدوم. ويدل على ذلك المناقشات التي جرت بين رجل من الشيعة وأبي الهذيل العلاف كما نقلها صاحب

(١) السيد بشر، حق اليقين في معرفة أصول الدين، ج١، ص ٥٦.

«الاحتجاج»[1]. إننا حينما نختبر مذهب المعتزلة في التوحيد والأصول الأخرى، على الرغم من تفوقهم على خصومهم من الأشاعرة وأهل الحديث، فإننا نجد مذهبهم ينطوي على ثغرات كثيرة، تظهر جلية من مناقشة ابن سينا وأيضاً ملا صدرا، وجماعة من متفلسفة الشيعة ومتكلميهم. هذا فضلاً عن أن النظرة التاريخية تثبت، عكس ذلك، تأثيراً شيعياً على تيار الاعتزال في مسألة التوحيد! هكذا نستطيع القول، أن مذهب الشيعة الإمامية في التوحيد كان من العمق والقوة، بحيث لا يدانيه في ذلك مذهب من المذاهب. وقد كان بإمكان الإسماعيلية أن يكونوا على الدرجة ذاتها من القوة، لولا أنهم ـ كما تبين ـ ابتعدوا عن مقتضى تعاليم النصوص وأوغلوا في القول بالفيض، مما جعل نظرتهم إلى التوحيد أعمق من غيرهم، لكنها لا تنسجم بكاملها مع تعاليم الأئمة الشيعة، لا أقل، في ظاهرها! من هنا نلاحظ أن تنزيه الذات الواجبة الوجود ـ ذات الخالق تعالى ـ عند الإمامية الاثني عشرية لم ينته بهم إلى حدّ الإيغال في تغميض الذات وجعلها فوق أي صفة، كما نحى إلى ذلك الإسماعيلية من فرق الشيعة حينما استعاروا من فلسفة الفيض والإشراق مفاهيمها لمعالجة فكرة الوحدة والتوحيد حيث بموجبها، تتعالى الذات الإلهية فوق كل وصف ونعت، تنزيهاً مطلقاً عن الموجود، لا، بل الوجود ذاته. فإذا كان التوحيد عند أهل الكلام قد شهد تعقيداً أقوى مما عند الفقهاء وأهل الحديث، فإنه شهد نهاية عمقه وتعقده مع الإسماعيلية. ذلك أنهم نظروا إلى التوحيد من زاوية فلسفية، تعتمد العلوم القلبية والتأويل الباطني؛ من هنا نبع شعورهم بأنهم الأقدر على حلّ ثغرات التوحيد عند من سبقهم من المتكلمين، مع أنه من الصعوبة بمكان، معرفة عقيدة الإسماعيلية عن التوحيد، رغم الجهود التي قام بها مستشرقون كبار في مستوى ايفانوف أو كوربان.. لكن منتهى ما يمكن قوله في هذا الصدد، أن الاسماعيلية من حيث النظرة الانطلوجية التي تبنوها وصاغوها حول مراتب الوجود، كانوا أكثر حذراً من الوقوع في الشرك. وقد قادهم ذلك الإمعان المبالغ فيه للتنزيه إلى تأملات باطنية فلسفية، أقل ما يمكن القول عنها، أنها غامضة لدى عامة المسلمين.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٢٩.

يبدأ التصور الإسماعيلي للتوحيد من موقف عرفاني بحت، يتمثل في تنزيه الخالق تنزيهاً مطلقاً، بحيث يكون هو الذات الغامضة التي لا تدرك بالأبصار، والمبدع الذي لا يوصف بصفة، ولا يسمى باسم، ولا ينسب له أي وجود أو عدمه؛ ذلك لأنه يعلو جميع الكائنات، لا، بل هو مانح الكينونة، وهو لهذا السبب تحديداً، فوق الكائن، لأنه فعل الكينونة ذاته. فما يفترضه علماء الكلام، وأيضاً الفلاسفة كابن سينا، من أن واجب الوجود هو أصل الوجودات الممكنة، يبقى غير جدير بنظر الإسماعيلية، الذين جعلوا المبدع فوق الوجود نفسه، لأنه مانحه، لا بل فوق الواحد نفسه، لأنه هو الموحد، الذي يستقل عن جميع الوحدات، ويوحدها ويؤكّد وجوده من خلالها. وتقترح الاسماعلية موقفاً مزدوجاً من التوحيد، تفادياً للسقوط في خطر التشبيه والتعطيل. فإذن، المبدع عدم وجود وفي نفس الوقت ليس بعدم وجود. وتختزل هذه الازدواجية التي يتم فيها نفي النفي ذاته وفي لحظة واحدة، منتهى التنزيه كما يعتقده الاسماعلية. ولهذا فإن التنزيه هنا هو عدم وصف المبدع بأي صفة توصف بها وجودات الرتب السماوية والأرضية، وهي ما تعرف عندهم بالحدود، والتي هي مجلى ظهوره تعالى، كما أن تجريده عن جميع ما يظهر عنه من ظواهر، شرط لعدم تشبيهه.

لقد كان لمفهوم التوحيد عند الاسماعلية أهمية قصوى ترقى إلى مفهوم «المنادا» عند ليبنتز. فالتوحيد هو معرفة الواحد، لكن هناك مُنشئ الوحدة نفسها. من هنا، فإن جهل الحدّ الذي هو محدد رتبة الكائن في الوجود، يكون صورة من صور الشرك. وإذا كانت الذات ـ ذات المبدع ـ لا توصف بصفة، ولا ينسب إليها أي مظهر من مظاهرها، كيف تتم ـ إذن ـ عملية الخلق والإدراك والمعرفة؟

إن فهم ذلك لا يتأتى إلاّ بإدراك دقيق لنظرية الفيض، وصدور الحدّ الأول عن المبدع، وتوحّد باقي الكائنات من أجل إمكانية تمييزها في عالم الإبداع، عن طريق الكمال الثاني. إذن، عملية الوجود تبدأ من العقل الأول ـ العقل الكلي ـ وهو كائن خاضع لفعل الأمر، وهو كلام الله. نظراً لأن «كن» هي أساس نشأة هذا العقل الأول وظهوره. فالتجلّي الإلهي الأول يتم من خلال الحد الأول.

لقد كان لنظرية الفيض، دور كبير في تأسيس التصور الإسماعلي لمفهوم التوحيد، الذي جعلوه أدنى رتبة من التوحّد. كما أمعنوا في التنزيه عبر نفي الصفات والأسماء، وكل ما من شأنه الإيقاع في التعطيل أو التشبيه. مركزين على انطلوجيتهم المتعالية، التي تجعل المبدع فوق الموجود، وتجعل منه فعل الوجود ذاته!

وخلافاً لهذا الأسلوب الموغل في نزعته الأفلوطينية الغير مقبولة لدى جمهور فقهاء الإمامية، يتجه الشيعة الاثنا عشرية منحى واضحاً ودقيقاً، وإن كان يتوسل بين الفينة والأخرى، بمفاهيم فلسفية تارة وكلامية تارة أخرى! إن الذات الخالقة في التفكير الإمامي ذات متفردة ومتعالية. وهي فوق أنها منزهة عن الند والشريك، فذلك مما هو محلّ اتفاق باقي الفرق الكلامية، فهو ـ وهذا ما يدعوا إلى الافتراق بينها ـ ذات مجردة عن كل صفة زائدة أو متكثرة. وكل ذلك ينتهي إلى أنها ذات تتعالى عن الرؤية والتحيز. وهو ما يؤازها فيه جمهور المعتزلة! إن الخالق واجب الوجود، يتعالى أن يكون له موجد. ووجوده ـ إذ له وجود مهما اختلف وجوده عن باقي الوجودات الممنوحة للخلائق في الشرف والشدّة، خلافاً للإسماعيلية ـ عين ذاته؛ فلا تتوقف على أي اعتبار آخر لوجودها. غير أن الإمامية، وهم يحلّون إشكال ذلك الغموض الذي انتهى بالإسماعلية إلى إخراج الذات من غموضها، ومحاولة التقرب منها مفهومياً بواسطة الفيض، ووجود العقل الأول، قالوا بالصفات التي لم يجدوا عنها محيصاً، لاحتواء تعاليم الوحي عليها. لكنهم حصروا غموض الذات في كنه تلك الصفات التي أقروها خلافاً للمعتزلة، ووحدوها خلافاً للأشاعرة وأهل الحديث! فهي موصوفة بصفات الجلال والكمال. وهي في الوقت ذاته غير مدركة أو مفهومة في كنه صفاتها. من هنا استحال على المخلوق، إدراك كنه خالقه؛ وهي النقطة التي تميز بها الإمامية. وتظهر تعاليم أئمة الشيعة في ذلك الغمر من الاحتجاجات على الزنادقة، حيث تبرز وجهة النظر تلك في التوحيد جلية ومتميزة عن باقي الفرق الكلامية والمتفلسفة، في مختلف أطوار هذه المحنة المعرفية. نلاحظ اعتراضات الإمام الرضا، وهو أحد أبرز أئمتهم الذين سمحت لهم الظروف السياسية بالخروج من ظل الكتمان إلى إعلان اتجاهات أهل البيت في جملة من الإشكاليات الكلامية والفلسفية المعروضة آنذاك، كما سمحت له مكانته في ظل الدولة العباسية غداة استخلاف المأمون، فرصة

لمحاججة مئات الخصوم وممثلي الفرق الأخرى. يقول الرضا في حضرة المأمون العباسي، مخاطباً عامة الوفود الحاضرة: «أول عبادة الله معرفته، وأصل معرفة الله توحيده ونظام توحيده نفي الصفات عنه بشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق، وشهادة كل مخلوق أنّ له خالقاً ليس بصفة ولا موصوف، وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدث، وشهادة الحدث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدث، فليس الله عرف من عرف ذاته، بالتشبيه، ولا إيّاه وحّد من اكتنهه، ولا حقيقة أصاب من مثّله، ولا به صدّق من نهاه، ولا صمد صمده من أشار إليه ولا إيّاه عنى من شبّهه، ولا له تذلّل من بعّضه ولا إيّاه أراد من توهّمه، كل معروف بنفسه مصنوع، وكل قائم في سواه معلول، بصنع الله يستحل عليه، وبالعقول يعتقد معرفته، وبالفطرة تثبت حجته. خلقة الله الخلق حجاب بينه وبينهم، ومفارقته إياهم مباينة بينه وبينهم، وابتداؤه إيّاهم دليل على أن لا ابتداء له، لعجز كل مبتدأ عن ابتداء غيره، وأدوه إياهم دليل على أن لا أراه له، لمشاهدة الأدوات بفاقة المؤدين. فأسماؤه تعبير، وأفعاله تفهيم، وذاته حقيقة، وكنهه تفريق بينه وبين خلقه، وغيره تحديد لما سواه، فقد جهل الله من استوصفه، وقد تعداه من استمثله، وقد أخطأه من اكتنهه، ومن قال: «كيف» فقد شبهه، ومن قال: «لم» فقد علّله، ومن قال: «متى» فقد وقته، ومن قال: «فيم» فقد ضمّنه، ومن غاياه فقد جزّأه ومن جزّأه فقد وصفه، ومن وصفه فقد ألحد فيه، ولا يتغير الله بتغير المخلوق، كما لا يتحدد بتحديد المحدود. أحد لا بتأويل عدد، ظاهر لا بتأويل المباشرة، متجلّ لا باستهلال رؤية، باطن لا بمزايلة، مباين لا بمسافة، قريب لا بمداناة، لطيف لا بتجسيم موجود لا بعد عدم، فاعل لا باضطرار، مقدّر لا بحول فكرة، مدبّر لا بحركة مريد لا بهمامة، شاء لا بهمة، مدرك لا بمجسة، سميع لا بآلة، بصير لا بأداة، لا تصحبه الأوقات، ولا تضمنه الأماكن، ولا تأخذه السنات، ولا تحدّه الصفات ولا تقيده الأدوات سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزله، بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له وبتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له وبمضادته الأشياء عرف أن لا ضد له، وبمقارنته بين الأمور عرف أن لا قرين له»[1].

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٩.

إذن، فكنهه تعالى لا يدرك بهذه الصفات. وهي مع ثبوتها، لا تضاف إلى ذاته؛ فعلمه بصره، وبصره قدرته وهي كل صفاته التي هي ذاته. وهي متكثرة باعتباراتها لا بحقيقتها، فكلها تعبير عن قدرته التي هي عين ذاته. وحينما تتأسس عقيدة الشيعة الإمامية على هذا التنزيه المطلق للذات من أي صفة سالبة لكمالها، فإن ذلك حتماً ينتهي بهم إلى القول باستحالة الرؤية مطلقاً، وهو ما سيخالف فيه الإمامية، الأشاعرة وأهل الحديث؛ أي الرؤية الدنيوية والأخروية، لأنها في كل الأحوال، إذا ثبتت، فهي تنفي الكمال عن الذات وتجعلها ممكنة بتحيزها وتجسيمها، وبالجهة التي تقتضيها الرؤية. وقد ذهب الشيعة إلى إحالة أي نص يظهر منه التشبيه والتجسيم على المجاز؛ واستندوا في ذلك ـ فضلاً ـ عن الأسس العقلانية التي لم يختلفوا فيها كثيراً عن باقي الفرق العقلانية الأخرى كالمعتزلة والإسماعيلية والفلاسفة عموماً، على نصوص تعليمية تمثل إطاراً مرجعياً لتعاليم الوحي. فقد أجاب الإمام علي بن أبي طالب على السائل: هل رأيت ربك، قال: «ويلك يا ذعلب لم أكن بالذي أعبد ربًّا لم أره، قال: فكيف رأيته صفه لنا؟ قال: «ويلك يا ذعلب إن ربّي لا يوصف بالبعد ولا بالحركة ولا بالسكون ولا بالقيام قيام انتصاب، ولا بمجيء ولا ذهاب، لطيف اللطافة لا يوصف باللطف، عظيم العظمة لا يوصف بالعظم، كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر، جليل الجلالة لا يوصف بالغلظ، هو في الأشياء على غير ممازجة، خارج منها على غير مباثنة، فوق كل شيء فلا يقال شيء فوقه، وأمام كل شيء ولا يقال له أمام، داخل في الأشياء لا كشيء في شيء داخل، وخارج منها لا كشيء من شيء خارج»[1].

ويتلخص التنزيه الإمامي للخالق في كونه متعالي عن الإدراك إلاّ من خلال صفات وصف بها ذاته في مصادر الوحي، وهو في الآن ذاته لا يدرك في كنهه ولا يعرف في حقيقته. يقول: السيد شبّر: «اعلم أنه لا سبيل للمخلوق إلى معرفة كنه الخالق وحقيقته والإحاطة به جلّ شأنه كما قال عز وجل (ولا يحيطون به علماً) وقال تعالى ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ وفي الدعاء: سبحان الله من لا يعلم ما هو إلا هو، وقال أمير المؤمنين عليه السلام لا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين

(١) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص ٤٧،

[. . .] وقال الصادق عليه السلام: وكيف أصفه بالكيف وهو الذي كيف الكيف حتى صار كيفاً فعرفت الكيف بما كيف لنا من الكيف وتوضيح ذلك على ما قاله بعض العارفين أن الخلق كلهم لم يعرفوا إلاّ احتياج هذا العالم المنظوم المحكم إلى صانع مدبر حي عالم سميع بصير قادر. . »[1].

لا تفوتنا هنا الإشارة إلى أن الاختلاف لم يكن منشأه دائماً، طبيعة الانتماء وضرورات التمذهب؛ بل كان تارة ينحو اتجاهات توليفية، تجمع بين الفلسفة والكلام، وتارة أخرى بين الحكمة والشريعة. . فلا يخفى أن ملا صدرا، وهو يعالج مسألة العلاقة بين العلم والإرادة، كان يختلف عن الكثير من علماء الشيعة؛ وأيضاً اختلف ابن سينا عن الإسماعيلية الذين رفضوا نعت الخالق، بواجب الوجود وغيرها من التقسيمات الكلامية التي نزهوا عنها الذات الإلهية. . لكننا نستطيع من خلال الرؤية العامة، أن نعتبر ذلك فيصلاً ـ تجويزياً ـ باعتبار إجماع الفقهاء والمتكلمين!

نظرية العدل الإلهي

لقد ازدادت محنة الإمامية، لمّا تمسكوا بفكرة العدل الإلهي، مخالفين بذلك جمهور الأشاعرة، وأهل الحديث، ومتآزرين في ذلك مع المعتزلة، إذْ سوف يشكلان معاً اتجاهاً موحداً، سمي ـ بعد ذلك ـ بـ «العدلية»! وبقدر ما كان ذلك يعني صعوبة، قد تواجه مواقع الشيعة تاريخياً، باعتبارهم، يمسكون بفكرة لا تلتقي مع فكرة النظام السياسي الواقع حينئذ، وتتناقض مع أيديولوجيا الدولة والخلافة، فإن صعوبة أخرى سيواجهونها مع جماعات الأشاعرة وأهل الحديث، الذين وجّهوا فكرة العدل الإلهي، وجهة ما كان لها من هدف آخر، غير دعم فكرة الجبر، وإيجاد مسوغات ذهنية لجور الخلفاء، واستفرادهم بمواقع السلطة. لعلنا هنا نكون أمام مرحلة تاريخية حسّاسة جدّاً، وإزاء بروز إحدى مظاهر الفكر الثوري، والعقلانية السياسية، حيث تتأسس ثقافة أصيلة ومتجذرة، ومتمترسة بكل الحجج والأدلة؛ لمواجهة واقع سياسي؛ من جذوره

(١) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٣٤، نقلاً عن «المدخل إلى دراسة علم الكلام» د. حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٩١.

الفكرية والثقافية! فلا شك أن الشيعة والمعتزلة، كان لهم الفضل في محاصرة هذا الجور السياسي، وأيضاً، لهم الفضل في تأسيس الوجه الآخر للفكر العربي والإسلامي؛ الوجه التحرري والاجتماعي والتغييري!

ولسنا نملك أيّ مبرر ايديولوجي للذين ناصروا فكرة الجبر، وأشاعوها في المجتمع الإسلامي؛ في تواطىء مشهود مع الخلافة السياسية. غير أنها نظرية تأسست على مصالح سياسية، أوجدت أرضية ثقافية للقبول بها، كما مكنتها السلطة الزمنية من الزحف والانتشار! وقد تولّى أهل الحديث هذا الاتجاه وآزرهم عليه الأشاعرة! وربما كان من الأهمية بمكان، نشوء هذه الفكرة في مجتمع مسلم، يصعب تأسيس واقع الجور عليه من خارج تكوينه الديني. فقد أدى انتشار التيار الجبري في المجتمع الإسلامي دوراً أساسياً ومهماً على صعيد المجتمع السياسي، مما انتهى إلى تركيزه وإيجاد مسوغات تبريرية ملحوظة في أصل عملية الاستخلاف. وقد كانت ثورة سياسية حقيقية، أكثر مما هي ثورة معرفية، حينما اعتبر العدلية هذه الصفة (= العدل) عقلانية، من خلال البناء العقلاني لمدركية الحسن والقبح! فلا شك أننا سنواجه مفارقة جوهرية يصعب تفسيرها من دون إحالتها على الواقع السياسي والظروف المحيطة التي ساهمت في رسم خطوط هذه الاتجاهات. فالأشاعرة ووراءهم أهل الحديث، لم ينظروا إلى الذات الإلهية على أنها ذات متعالية غامضة. لقد شنّوا حرباً كلامية ضدّ كل من نفى الرؤية وقال بتوحيد الصفات؛ فتغذُوا بذلك ذات الخالق قابلة للإدراك في كنهها وحقيقتها إلى حدّ الرؤية! لكننا نفاجؤ حينما يحيطون فكرة العدل الإلهي بفهم مبهم وغامض، يجعل العدل، وهو صفة للخالق، أكثر غموضاً وانفلاتاً من قبضة العقل، من ذات الخالق، فالعدل، لا ندركه إلاّ من خلال فعل الخالق.. وكل ما يفعله يكون عدلاً. وما دام هو قادر على فعل أي شيء، فإن فعله ـ تبعاً لقدرته ـ يكون عدلاً. فإذا ما قبلنا بكون الأفعال البشرية مكتسبة، فإن ما يجري في عالم المخلوقات، من فعل الخالق وهو العدل نفسه!

وقد يتساءل الباحث عن الأسباب الكامنة وراء هذا التخريج، وخلف هذا الغموض الذي شيّد صرحه الأشاعرة حول مفهوم العدل الإلهي. لكننا نستطيع فهم ذلك من خلال ما آل إليه هذا البناء المذهبي، الذي ظل مناصراً للطغيان وشديداً على القوى

العقلانية والتحررية! من هنا نستطيع، تقريب وجهة النظر الإمامية من فكرة العدل الإلهي، من خلال مجموعة مكونات عقائدية، مثل فكرة القدر والإرادة والبداء.. فهذا التكوين الذي تتداخل عناصره لتشكل معاً فكرة عقلانية عن العدالة، إن في بعدها الإلهي أو في مجالها الدنيوي، يقوم على إدراك إحدى أهم الأسس التي قام عليها الاعتقاد الإمامي، ألا وهي «الحسن والقبح العقليين». فالعدل، وهو صفة للخالق، أفرد له الإمامية مكانة خاصة، نظراً للعلاقة التي تربطه بالتوحيد. يشير العلامة السيد عبدالله شبّر إلى ذلك: «في العدل وبه يتم التوحيد بل يتوقف عليه سائر الأصول من النبوة والإمامة والمعاد وهو وإن كان داخلاً في جملة صفاته تعالى وقد تقدم الكلام فيه مبرهناً في جملة الصفات لأن معنى قولنا عادل أنه حكيم ليس بظالم فهو إما من الصفات الكمالية أو الجلالية ولكنه أفرد لكثرة متعلقاته وأصوله ليسهل فهمه وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «التوحيد أن لا تتوهمه والعدل أن لا تتهمه..»[1]. من هنا نستطيع فهم قول الذين رأوا أن التوحيد والعدل علويان! فالخالق لا يأتي ما من شأنه الإخلال بكماله. والعدل صفة كمالية؛ وهو لهذا لا يأتي الظلم ولا يصدر عنه القبيح. فلا يجوز في حق الله معاقبة المحسن، وإن كان من حقه عدم معاقبة المذنب، وهو ما اختلف فيه الإمامية عن المعتزلة، بخصوص أصل «الوعد والوعيد» المعتزلي؛ لأن في ذلك من القبح ما لا يقبله العقل، وهو خلاف ما رامه الأشاعرة، حيث رأوا في ذلك عدلاً ما دام هو صادر عن الله، وهومتصرف في ملكه! من هنا واجه الشيعة فكرة الجبر ومسألة اكتساب الأفعال، قائلين بالاختيار دون أن يقعوا في ما وقع فيه المعتزلة من القول بالاختيار المطلق، بل قالوا: أمر بين أمرين!

فقد ورد عن الإمام الصادق، أن رجلاً قال له: «إن أساس الدين التوحيد والعدل، وعلمه كثير، ولا بدّ لعاقل منه، فاذكر ما يسهل الوقوفُ عليه ويتهيأ حفظه. فقال الإمام جعفر الصادق: «أمّا التوحيد فأن لا تجوِّز على ربك ما جاز عليك، وأمّا العدل فأن لا تنسب إلى خالقك لامك عليه»[2].

---

(١) حق اليقين في معرفة أصول الدين، ج١، ص ٥٤.
(٢) التوحيد، الصدوق، ص ٩٢، حديث (١)، باب معنى التوحيد والعدل.

وجاء أيضاً في كلام الإمام علي بن أبي طالب: «الذي أعطى حلمه فعفى، وعدل في كل ما قضى»[١].

فعدله معناه، أنه تعالى: «غير ظالم [لمخلوقاته] لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب ولا يجور في قضائه ولا يحيف في حكمه وابتلائه يثيب المطيعين وله أن يعاقب العاصين ولا يكلف الخلق ما لا يطيقون ولا يعاقبهم زيادة على ما يستحقون ولا يقابل مستحق الأجر والثواب بأليم العذاب والعقاب وأنه تعالى لم يجبر عباده على الأفعال، سيما القبيحة ويعاقبهم عليها والأدلة على ذلك مضافاً إلى الضرورة والبداهة من العقل والنقل كتاباً وسنة آية ورواية كثيرة لا تحصى. . »[٢].

ونظراً لتلك الأهمية التي أولاها الشيعة لقضية العدل كأساس ثاني، بعد التوحيد، قيل بأن التوحيد والعدل علويان والتشبه والجبر أمويان! ولعلّ هذا كان قد أثر على وجهة النظر المعتزلية مع فارق بسيط، خصوصاً ما جاء في خطبة النهج للإمام علي بن أبي طالب «التوحيد أن لا تتوهمه، والعدل أن لا تتهمه»[٣]. هذه العبارة التي لخصت الموقف الإمامي من قضية الخالق، وهي التي ظلت مداراً للجدل الكلامي بين مختلف الفرق الإسلامية. وعن هذه الحقيقة يتحدث ابن أبي الحديد المعتزلي، شارحاً هذه العبارة من النهج: «هذان الركنان هما رُكناً علم الكلام وهما شعار أصحابنا المعتزلة لنفيهم المعاني القديمة التي يثبتها الأشعري وأصحابه، ولتنزيههم الباري سبحانه عن فعل القبيح، ومعنى قوله: «أن لا تتوهمه»: أن لا تتوهمه جسماً أو صورة أو في جهة مخصوصة أو مالئاً لكل الجهات، كما ذهب إليه قوم، أو نوراً من الأنوار أو قوة ساريّة في جميع العالم كما قاله قوم، أو من جنس الأعراض التي تحل الحالّ أو تحلّ المحلّ وليس بعرض، كما قاله النصارى، أو تحلّه المعاني والأعراض فمتى تُوهم على شيء من هذا فقد خولف التوحيد. وأما الركن الثاني فهو «أن لا تتهمه»: أي أن لا تتهمه في أنه أجبرك على القبيح، ويعاقبك عليه، حاشاه من ذلك ولا تتهمه في أنه مكّن الكذّابين

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢٢٧.
(٢) حق اليقين، ج١، ص ٥٥.
(٣) نهج البلاغة، قسم الحكم، رقم ٤٧٠.

مـن المعجـزات فـأضل بهم الناس، ولا تتهمه في أنه كلّفك ما لا تطيقه وغير ذلك من مسائل العدل التي تذكرها أصحابنا مفصلة في كتبهم، كالعوض عن الألم فإنه لا بدّ منه، والثواب على فعل الواجب فإنه لا بد منه، وصدق وعده ووعيده فإنه لا بد منه. وجملة الأمر أن مذهب أصحابنا في العدل والتوحيد مأخوذ عن أمير المؤمنين عليه السلام وهذا الموضع من المواضع التي قد صرّح فيها بمذهب أصحابنا بعينه، وفي فرش كلامه من هذا النمط ما لا يحصى»[1].

القضاء والقدر

على الرغم من أن الإمامية قالوا بالقضاء والقدر، ودعوا إلى الإيمان والرضا بهما في الحالتين معاً «خيرهما وشرهما»، فإنهم نحُوا خلاف الأشاعرة؛ إذْ لم ينفوا الاختيار عن المخلوق، بل اعترفوا بالإرادة المطلقة للخالق والاختيار الممنوح للمخلوق على الوجه الذي يغدوا فيه الوعد والوعيد واقعين في نطاق عدله، باعتبار حرية المكلف ومسؤوليته. لهذا استطاع الشيعة التميز في بحث هذه المسألة بنوع من الدقة حيث لم يؤد بهم الحال إلى نفي كلتا الإرادتين، ذلك من خلال بحثهم قضية الوسطية والحكم التأسيسي كما في أصول الفقه، ومسألة البداء.

لقـد اعتبر الأشاعرة الإرادة الإلهية مطلقة، وأن لا فاعل غير الخالق، وليس أمام المخلوق سوى اكتساب هذه الأفعال. من هنا فهو مسلوب الإرادة ومعدوم الاختيار؛ ربما كان الأشاعرة هنا، يحاولون الردّ ـ بالمقدار نفسه من التطرف ـ على المعتزلة القائلين بحرية المخلوق، التي أوغلوا فيها إلى حدّ، بدت فيه إرادة الخالق مهملة! ولا شك في أن القول بإرادة المخلوق في كامل تصرفاته، قد انتهى بالمعتزلة إلى التقليل من فكرة القضاء والقدر. فحتى وإن كانت جذور فكرة الجبر قد وجدت في فترة من حياة الصحابة، فإنها ارتبطت بشخصية من التابعين؛ الجعد بن درهم، هذا الذي اعتبره ابن النديم من اتباع ماني. فقد كان الجعد، شيخاً لجهم بن صفوان، الذي قال بالجبر، وإليه نسبت، فيما بعد، فرقة الجهمية. ويعود الفضل إليه في انتشار هذه الفكرة، إذْ

(١) ابن أبي الحديد، شرح كتاب النهج، ج٢٠، ص ٢٢٧.

سرعان ما وجدت لها نفوذاً في مواقع مختلفة من بلاد فارس، كترمذ وخراسان ونهاوند..

لقد وجد الإمامية أنفسهم أمام صراعات كلامية حادة، ما كان لهم أن يواصلوا إزاءها صمتهم، شأن كل مذهب ينطوي على رؤية متكاملة وتصور شامل. ففكرة الإرادة والاختيار، جعلت عموم الفرق تنقسم إلى جبهتين: الجبرية والقدرية، انضوت تحتهما فرق واتجاهات مختلفة. فقد وصم بالقدرية كل من أنكر القدر أو قال بحرية الإنسان، من المعتزلة والشيعة، واعتبر من الجبرية جماعة من أهل الحديث، وأيضاً الأشاعرة والجهمية. وقد انقسمت بعض الفرق على نفسها بهذا الخصوص، كما يخبرنا بذلك حال مرجئة الجبرية بخارسان؛ هؤلاء الذين قالوا بأن الإنسان مجبور غير مختار، وأنه لا رادّ لقدره. وهم لذلك خالفوا المرجئة الخالصة، وجعلوا العمل جزءاً من الإيمان، مما جعلهم في موقع يختلف مع أصل نشأتهم الأولى؛ إذْ بناءً على فكرة الإيمان المقرون بالعمل، تحدد موقفهم من الأمويين إلى حدّ قيام ثورات شديدة، كتلك التي قام بها الحارث بن سريج التميمي، ضد بني أمية بخراسان. ونستطيع مع ذلك إيراد إحدى الوثائق الأساسية للتعريف برأي الجبرية من المرجئة في تلك الأبيان التي قال بها أحد رموزهم: ثابت قطنة الأزدي المتوفى (١١٠هـ)، يقول:

يا هـذا إنـي أظـن العيش قـد نفـدا ... ولا أرى الأمـر إلاّ مـدبّـرا نكـدا
إنـي رهينـة يـوم لسـت سـابقـه ... ألاّ يكـن يـومنـا هـذا فقـد أفـدا
بـايعـت ربّـي بيعـا إن وفيـت بـه ... جـاورت قتلـى كـراماً جـاوروا أُحـدا
يـا هنـد فـاستمعـي لـي إنّ سيـرتنـا ... أن نعبـد الله لـم نشـرك بـه أحـداً
نـرجـي الأمـور إذاكـانـت مشبهـة ... ونصـدق القـول فيمـن جـار أو عنـدا
المسلمـون علـى الإسـلام كلهـم ... والمشـركـون أشتُّـوا دينهـم قـددا
ولا أرى أن ذنبـاً بـالـغ «أحـدا» ... م النـاس شـركـاً إذا مـا وحّـد الصمـدا
لا نسفـك الـدّم إلاّ أن يـراد بنـا ... سفـك الـدمـاء طـريقـا واحـداً جـدداً
مـن يتـق الله فـي الـدنيـا فـإن لـه ... أجـر التقـي إذا وفّـى الحسـاب غـدا
ومـا قضـى الله فـي الـدنيـا فـإن لـه ... ردٌّ ومـا يقـض مـن شـيء يكـن رشـدا
كـل الخـوارج مُخـطِ فـي مقـالتـه ... ولـو تعبّـد فيمـا قـال واجتهـدا

أمّا عليّ وعثمان فإنهما عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا
وكان بينهما شَغْب وقد شهدا شقّ العصا وبعين الله ما شهدا
يجزي عليٌّ وعثمان بسعيهما ولست أدري بحق أية وردَا
الله يعلم ماذا يحضران به وكلّ عبد سيلقى الله منفردا[1]

هذه الوثيقة لا تفيدنا فقط في إبراز ذلك الفارق الأساسي الذي يميز بين الاتجاهين من عموم تيار المرجئة، والجبرية الخالصة؛ بل هو أيضاً يكشف عن أن انخراط هذه الجماعة من تيار المرجئة في جبهة الجبرية، كانت له دلالات تشهد بها تلك الحركة التي تولوها بخارسان والتي جعلتهم يتحولون من فرقة مسالمة جاءت ـ أصلاً ـ لإرجاء خلاف الأمة، درأ للمعارك والصراعات، إلى فرقة منخرطة بكل قوة في المعارك السياسية؛ الشيء الذي يؤكد على الطابع السياسي الحاضر بقوة وراء فكرة الجبر، مما يجعلنا قادرين على القطع بالقول، أن للجبر خلفية سياسية أكثر مما هي عقائدية. أما الجهمية، فقد كانت ـ حسب تصنيف الشهرستاني ـ من الجبرية الخالصة، وهي التي تنفي عن المخلوق كل فعل وكل قدرة على الفعل، بخلاف الفرقتين الأخريين للجبرية[2]. وترجع هذه الفرقة إلى جهم بن صفوان من سمرقند، هذا الذي لم يحفظ لنا التاريخ أخباراً مفصلة عن أحواله الأولى. وما تبقى من أخبار عنه، لا تتجاوز إظهاراً لمقالاته وأفكاره.. ومما يلاحظ منه أنه آزر المرجئة الخالصة في جعله «الإيمان» هو العلم بالله. ويحدثنا الأشعري عن ذلك: «الذي تفرّد به جهم [...] أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل بالله فقط... وغلا في ذلك علواً شديداً، إذْ زعم أن من عرف الله تعالى ثم أنكره بلسانه، لم يضرَّ إنكاره حقيقة إيمانه، لأن المعرفة ثابتة لا تنتفي بالإنكار»[3].

ويزيد ابن حزم في توضيح عقيدة جهم بخصوص الإيمان قائلاً: «إن الإيمان عقد بالقلب، وإن أعلن الكفر بلسانه بلا تقية، وعبد الأوثان، أو لزم اليهودية، أو النصرانية

(١) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني ج١٤، ص ٢٧٠، ط دار الكتب المصرية ـ القاهرة.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل.
(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين ج١، ص ٣١٢، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٠.

في دار الإسلام وعبد الصليب وأعلن التثليث في دار الإسلام، ومات على ذلك، فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله عز وجلّ، وليٌّ لله عز وجل ومن أهل الجنة»[1].

يقف في الجبهة الأخرى جمهور القدرية؛ هؤلاء الذين وصموا بهذا اللقب الذي يخفي الكثير من الدلالات. فعلى الرغم من أنهم، وخلافاً لتعريف الشهرستاني بأن القدري من يقول بالقدر خيره وشره، يقولون بالإرادة. فقد أنزلوا منزلة القدرية من قبل خصومهم، ليتسنى لهم وصمهم بما رووا من كلام النبي ﷺ؛ أن القدرية هم مجوس هذه الأمة! وقد واجه المعتزلة هذا التيار بكل قوة، وقالوا بالاختيار. يقول البغدادي: «وقالت المعتزلة: إن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس، ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون على أكسابهم وأنه ليس لله عزّ وجلّ في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير»[2]. ويزعم الشهرستاني أن المعتزلة «اتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة. والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية؛ لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً. واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلاّ الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد»[3].

وقد اتهم المعتزلة بالغلو في هذا الرأي، وسلب الإرادة عن الله، والقول في القدر على مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي كما ذهب إليه الشهرستاني، هذا الأخير الذي تحدث عن رأيهم على أساس أنه مفارق لرأي السلف. يقول بصدد الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصري: «ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى «عبد الملك بن مروان»، وقد سأله عن القول بالقدر والجبر فأجابه فيها بما يوافق مذهب «القدرية»؛ واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل؛ ولعلها «لواصل ابن عطاء»؛ فما كان «الحسن» ممن يخالف «السلف» في أن القدر خيره وشره من الله

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ج٤، ص ٢٠٤. ط. أحمد ناجي الجمالي، وأحمد أمين الخانجي بالقاهرة ١٣٢١هـ.

(٢) الفرق بين الفرق، ص ١١٤ ـ ١١٥. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٢، دار المعرفة، بيروت.

(٣) الملل والنحل، ص ٤٩، ج١.

تعالى؛ فإن هذه الكلمات كالمجمع عليها عندهم. والعجب! أنه حمل هذا اللفظ الوارد في «الخبر» على: البلاء والعافية، والشدة والرخاء، والمرض والشفاء والموت والحياة.. إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى؛ دون: الخير والشر، والحسن والقبيح، الصادرين من اكتساب العباد. وكذلك أورده جماعة من المعتزلة في المقالات عن أصحابهم»[1].

وقد أثار ابن الراوندي هذه المسألة بنوع من الاستخفاف في فضيحة المعتزلة، حيث حاول أبو الحسين الخياط، الردّ عليه مبرراً موقف المعتزلة يقول: «ثم قال صاحب الكتاب [أي ابن الروندي]: وكان يزعم (يريد معمّراً) أن الأمراض والأسقام من فعل غير الله، وكذلك في ما يصيب البنات اعلم ـ أسعدك الله ـ أن معمّراً كان يزعم أن الله الممرض المسقم لمن أمرضه وأسقمه، وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها، وكان يزعم أن الله المصيب للبنات والزرع بالمصائب التي تكون من قبله. فأما ما أصاب الزرع والبنات من ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك بريئ وهو من فاعله من ظلمة الناس»[2].

أما المعتزلة، فيقدمون عقيدتهم في القدر على أساس أنها تلائم موقفهم من الحسن والقبح العقليين وما يتفرع عنها، كالقول بالعدل الإلهي. ولا نملك أي دليل قاطع من قبل المعتزلة، يرون فيه أن الله غير قادر على خلق الأفعال القبيحة؛ يقول القاضي عبد الجبّار: «ذكر شيخنا أبو عليّ ـ رحمه الله ـ: اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم، حادثة من جهتهم وأن الله عزّ وجلّ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأنّ من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطاؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين»[3].

ونعزو ذلك التطرف الذي شهدته مدرسة الاعتزال من خلال بعض أعلامها إلى مجمل الوضع الثقافي والسياسي وأيضاً البيئة الاجتماعية لأخلاط من الأجناس ظلت محمّلة بتراث من الجبر. فقد أنتجت تلك الأوضاع تياراً من الجبرية، بالغوا وأسرفوا

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص ٥٢.
(٢) أبو الحسين الخياط، كتاب الانتصار، ص ٥٦، تحقيق وتعليق د. نيبرج، دار قابس، شباط/ فبراير ١٩٨٦.
(٣) القاضي عبد الجبار، المغني ج٦، ص ٤١، الدار المصرية (بلا تاريخ).

في القول بالجبر، إلى الحدّ الذي أصبح فيه الإنسان مسلوب الإرادة تماماً. فقد عُرف ذلك عن جُهم، كما حكى الأشعري: «الذي تفرّد به جهم.. أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلاّ الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأنّ الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس. وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادةً للفعل واختياراً له منفرداً بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوناً كان به متلوّناً»[1].

لعلّ جهم هنا كان متأثراً بهذه البيئة الغاصّة بكامل مكوناتها الاجتماعية والسياسية في مقولة الجبر. فكم كان مفيداً أن تلقى هذه النظرة رواجاً في المجتمع الإسلامي إبّان الحكم الأموي. بلا شك أن الدولة الأموية كانت لا تتوانى في تقريب هذا التيار الجبري ومنحه امتيازات وفيرة. لكن جهم كان من ألد أعداء الأمويين، ويرجع ذلك إلى أنه، خلافاً لباقي الجبرية، كان من المرجئة، ولم يكن جبرياً خالصاً[2]. فقد وافق القدرية في الكثير من معتقداتها، وربما كان قوله بالجبر راجعاً إلى تأثير البيئة وطغيان الفكر الجبري الرجعي. من هنا يصفه أحد أعلام التيار السلفي ـ البغدادي ـ قائلاً: «كان جهم من ضلالاته التي ذكرناها يحمل السلاح يقاتل السلطان»[3]. ولعل ذلك هو السبب الرئيسي، الذي دعى السلفيين إلى تكفير جهم. إذْ لو كان حقاً من الجبرية الخالصة، لما رفع السلاح في وجه السلطان كما حكى البغدادي!

وقد عمل الأمويون على نشر هذه العقيدة المنافية للمعقول والمنقول، وهي وسيلتهم الوحيدة لاستمالة قطاع كبير من عامة المسلمين، الذين رأوا في ظلم الأمويين وجرائمهم أمراً يخالف الدين؛ فابتدعوا فكرة الجبر، وجندوا في سبيل ذلك قطاعاً كبيراً من الحشوية والرواة الانتهازيين، لاختلاق أحاديث تفيد في توطيد عقيدة الجبر، التي

(١) مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٣١٢.
(٢) اعتبر د. عادل العوا، الجهمية المنسوبة إلى «الجهم» من الجبرية الخالصة، مؤيداً رأي الشهرستاني، وهذا ما سنخالفه، لأنه لو كان كذلك ـ فعلاً ـ لما حارب الأمويين.. فقد كان الجبرية الخالصة من مؤيدي الخلافة الأموية.
(٣) الفرق بين الفرق، ص ١٢٨.

كـانـت فـي حقيقـة أمرها مجرد «دعوة سياسية استخدمها بنو أمية ضد العلويين، وضد جمهور المسلمين كله»[١].

لقد كـان معـاويـة يقول «أنا خازن من حزان الله تعالى أعطي من أعطاه الله وأمنع من منعـه الله تعالى، ولو كره الله أمراً لغيره» و «إنما أقاتلكم على أن أتأمر عليكم. وقد أمرني الله عليكم»[٢].

وقـد أوردوا حـديثـاً عـن طـاووس اليمـانـي قـال: «أدركـت نـاساً من أصحاب النبـي ﷺ يقـولون كل شيء بقدر، قال: وسمعت عبدالله بن عمر يقول: قال رسول الله ﷺ كل شيء بقدر حتى العجز والكسل»[٣].

ويـروي الـتـرمذي حديثاً آخر في هذا الصدد عن عبدالله بن عمر بن العاص قال: «خرج علينا رسول الله ﷺ وفي يده كتابان فقال: أتدرون ما هذان الكتابان؟ قلنا: لا يا رسول الله إلاّ أن تخبرنا. فقال للذي بيده اليمنى: هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم ثم أجمل على آخرهم فلا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبداً. وقال للذي في شماله: هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل النار وأسماء آبائهم وقبائلهم، ثم أجمل على أخرهم فلا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبداً. قال أصحابه: ففيم العمل يا رسول الله إن كان أمر قد فرغ منه؟ فقال: سددوا وقاربوا فإن صاحب النار يختم له بعمل أهل الجنة، وإن عمل أي عمل، وإن صاحب النار يختم له بعمل أهل النار، وإن عمل أي عمل، ثم قال رسول الله ﷺ بيده فنبذهما ثم قال: فرغ ربكم من عمل العباد. فريق في الجنة وفريق في السعير»[٤].

ولـم تنحصـر هـذه المقولة في حدود المسؤوليات الشرعية من تكاليف وأحكام. فقد روى سفيان عن عمرو بن محمد قال: «كنت عند سالم بن عبدالله فجاءه رجل

(١) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٣٢، ج١، دار المعارف ط٢، ١٩٧٥م.
(٢) المصدر السابق، ج١، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.
(٣) كتاب السنة، ص ١٣٩.
(٤) جامع الأصول، ابن الأثير الجزري، ج١٠، ص ٥١٣، حديث رقم ٧٥٥٥، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي الطبعة الرابعة سنة ١٩٨٤م.

فقال: الزنى بقدر؟ فقال: نعم. قال: كتبه عليّ؟ قال: نعم، قال كتبه علي؟ قال: نعم ويعذبني عليه؟ قال: فأخذ له الحصا»[1].

كما أوردوا حديثاً عن أبي الدرداء، أنه قال: «سمعت النبي ﷺ يقول؛ فرغ الله إلى كل عبد من خمس: من أجله ورزقه وأثره، وشقي أم سعيد»[2].

وقد تصدى لهذا التيار قوم من السلف أيضاً كابن عباس الذي عايش تلك الظاهرة في بداية العصر الأموي.. يروى عن علي بن عبدالله بن عباس، أنه قال: «كنت جالساً عند أبي إذ جاء رجل فقال: يا ابن عباس، إن هاهنا قوماً يزعمون أنهم أقواما أتوا من قبل الله وأن الله أجبرهم على المعاصي. فقال: لو أعلم أن هاهنا منهم أحداً لقبضت على حلقه فعصرته حتى تذهب روحه عنه لا تقولوا أجبر الله على المعاصي، ولا تقولوا لم يعلم الله ما العباد عاملون»[3].

من هنا كان خطاب ابن عباس لجبرية أهل الشام: «أما بعد أتأمرون الناس بالتقوى وبكم ضل المتقون، وتنهون الناس عن المعاصي وبكم ظهر العاصون، يا أبناء سلف المنافقين، وأعوان الظالمين وخزان مساجد الفاسقين، هل منكم إلا مفتر على الله يجعل إجرامه عليه سبحانه وينسبه علانية إليه»[4].

في قبال هذا الصراع المحتدم، انطوى مذهب الإمامية على رأي مستقل، كما يبدوا، يجمع بين القول بالإرادة المطلقة للخالق وبين الاختيار، في كلمة للإمام الصادق: أمر بين أمرين! وقد يتوهم الناظر لأول وهلة، أن الشيعة نحو منحى تلفيقيا في القول بالإرادتين. غير أننا لو نظرنا إلى مضمون هذا الرأي، بضمه إلى تلك المقالات الكثيرة التي وردت عن الإمام الصادق نفسه وباقي الأئمة، مضافاً إليها التراث التعليمي لاتباعهم، نتبين أن الأمر كان يمثل رأياً ثالثاً، لا يتوسط الرأيين، بل يتجاوزهما لصالح فكرة، تتكامل مع الرؤية العقائدية الكلية للعلاقة بين الخالق

---

(١) السنة، ص ١٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٥.

(٣) ابن المرتضى، المنية والأمل نقلاً عن: المعتزلة والفكر الحر..

(٤) أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، ص ١٧٢، القاهرة، بلا تاريخ.

والمخلـوق. فلا شك أن القول بالإرادة المطلقة، سوف يوقع الشيعة في سلب الاختيار والمسـؤوليـة، مما ينافي قولهم بالعدل. كما أن القول بالإرادة البشرية المطلقة يناقض إقـرارهـم بالإرادة الإلهيـة المطلقة والمشيئة النافذة للخالق، وهو ما رشحت به تعاليم أئمتهـم. مـن هنـا، لا نميـل إلـى اعتـبار ذلـك تخريجاً تلفيقياً، لأن ذلك ما سقط فيه الأشاعرة، حينما قالوا باكتساب الأفعال المقدرة! ولكن رأي الإمامية يتلخص في أبعاد أخـرى كمـا سنـوضح، وقد نجد من اليسير إيراد أقوال أئمة الشيعة في هذا الموضوع، فقد سأل محمد بن عجلان الإمام جعفر الصادق، هل فوّض الله الأمر إلى العباد، قال: «الله أكـرم مـن أن يفـوّض إليهم. قال: فأجبرهم على أفعالهم؟ فقال: الله أعدل من أن يجبر عبداً على فعل ثمَّ يعذّبه عليه»[(١)].

وقـال الإمام الصادق لـزرارة حين سأله: ما تقول في القضاء والقدر؟ قال: أقول إنّ الله عـزّ وجـل إذا جمـع العبـاد يوم القيامة سألهم عمّا عهد إليهم، ولم يسألهم عما قضى عليهم»[(٢)].

ويـروى عـن الإمام علي بن أبي طالب، أن رجلاً سأله عن القدر، فقال له: بحر عميق. فلا تلجه، ثم سأله ثانية فقال: طريق مظلم فلا تسلكه، ثم سأله ثالثة فقال: سرّ الله فلا تتكلفه»[(٣)].

ونستطيـع إبراز وجهة النظر الإمامية في حلّ هذا النزاع، بخصوص قضية الإرادة، من خلال الموقف الوسط من القضاءوالقدر والقول بالبداء.

القضاء والقدر والموقف الوسط

إن موقف الشيعة من «القضاء والقدر» يتلخص في قوله للإمام الصادق: «لا جبر ولا تفـويـض، ولكـن أمـر بيـن أمـريـن». تـلك هي عقيدتهم المجمع عليها، عقيدة الـوسطيـة. يقـول الخـواجـة نصير الدين الطوسي: «والقضاء والقدر إن أريد بهما خلق

(١) المجلسي، بحار الأنوار، ج٥، ص ٥١.
(٢) بحار الأنوار، ج٥، ص ٩٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ٩٧.

الفعل لزم المحال أو الإلزام صح في الواجب خاصة أو الاعلام صح مطلقاً وقد بينه أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الأصبغ»[1]. وهذا الوصف لِما جاء في كلام أحد أعلام الإمامية ليس أمراً مخالفاً لكلام الأئمة الشيعة؛ فهو تلخيص لما جاء في كلام الإمام علي بن أبي طالب للأصبغ، كما نقله الطبرسي. وهو يقدم موقفاً وسطاً من القدر، يكاد لا يجد له نظيراً عند باقي الفرق الكلامية الأخرى. فقد روى عن علي بن أبي طالب أنه سأله رجل بعد انصرافه من الشام، فقال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن خروجنا إلى الشام أبقضاء وقدر؟ فقال أمير المؤمنين، نعم يا شيخ ما علوتم قلعة ولا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من عند الله وقدر. فقال الرجل: عند الله أحتسب عنائي، والله ما أرا لي من الأجر شيئاً. فقال علي عليه السلام: بلى فقد عظم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم ذاهبون وعلى منصرفكم وأنتم منقلبون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليه مضطرين. فقال الرجل: وكيف لا نكون مضطرين والقضاء والقدر ساقانا، وعنهما كان مسيرنا؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: لعلك أردت قضاءاً لازماً وقدراً حتماً، ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، والأمر من الله والنهي، وما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولا كان المحسن أولى بثواب الإحسان من المذنب، ولا المذنب أولى بعقوبة الذنب من المحسن، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان، وجنود الشيطان، وخصماء الرحمن، وشهداء الزور والبهتان، وأهل العمى والطغيان هم قدرية هذه الأمة ومجوسها، إن الله تعالى أمر تخييراً وكلّف يسيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً، ولم يرسل الرسل هزلاً، ولم ينزل القرآن عبثاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظنّ الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار، ثم تلى عليهم: (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه) قال: فنهض الرجل مسروراً وهو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته ... يوم النشور من الرحمن رضوانا
أو ضحت من ديننا ما كان ملتبسا ... جزاك ربك عنا فيه إحسانا
وليس معذرة في فعل فاحشة ... قد كنت راكبها فسقاً وعصياناً

(١) كشف المراد في شرح كتاب تجريد الاعتقاد، ص ٣٤١.

كــلا ولا قــائــلاً نــاهيــه أوقعــه فيــه عبــدت إذاً يــا قــوم شيطــانــاً
ولا أحــب ولا شــاء الفســوق ولا قتــل الــولــي لــه ظلمــاً وعــدوانــاً
أنّــى يحــب وقــد صحــت عــزيمتــه علـى الـذي قـال أعلـن ذاك إعـلانـا[1]

وروي ـ أيضاً ـ أن رجلاً قال: «فما القضاء والقدر الذي ذكرته يا أمير المؤمنين؟ قال: الأمر بالطاعة، والنهي عن المعصية، والمكين من فعل الحسنة وترك المعصية، والمعونة على القربة إليه ولخذلان لمن عصاه، والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب كل ذلك قضاء الله في أفعالنا، وقدره لأعمالنا، وأما غير ذلك فلا تظنه فإن الظن له محبط للأعمال»[2].

وسأله آخر عن القضاء والقدر، فردّ عليه: «لا تقولوا وكلهم الله على أنفسهم فتوهنوه، ولا تقولوا أجبرهم على المعاصي فتظلموه، ولكن قولوا: الخير بتوفيق الله، والشر بخذلان الله، وكل سابق في علم الله»[3].

وقد طلب عبد الملك بن مروان (ت ٨٦هـ) من عامله في المدينة، أن يوجّه محمّد بن علي الباقر إلى الشام حتى يناظر قدريًا أعيى الشاميين جميعاً، فبعث محمد بن علي الباقر ولده جعفر الصادق إلى الشام، فلما ورد الشام واجتمع مع القدري، فقال للإمام: سل عمّا شئت. فقال إقرأ سورة الحمد. قال: فقرأها. . حتى بلغ قول الله تبارك وتعالى: ﴿**إياك نعبد وإياك نستعين**﴾ فقال له جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ قف. من تستعين؟ ما حاجتك إلى المعونة؟ إنّ الأمر إليك، فبهت القدري[4].

* * *

ونستطيع بعد إيراد هذه الروايات ذات الأهمية البالغة، أن نستعرض موقف الإمامية من عقيدة التفويض والجبر، من خلال أقوال أعلامهم، لنتبين كيف أنها جميعها مستوحات من صميم تلك التعاليم، وليست مجرد رأي وسط يتسلل من بين

(١) الاحتجاج ـ الطبرسي، ص ٢٠٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٩.
(٤) بحار الأنوار، ج٥، ص ٥٥ ـ ٥٦.

الرأيين السابقين. فقد ذكر الشيخ المفيد، هذا الموقف ملخصاً: «أقول: إن الله عز وجل عدل كريم خلق الخلق لعبادته وأمرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته وعمهم بهدايته، بدأهم بالنعم والتفضل عليهم بالإحسان، لم يكلف أحداً إلا دون الطاقة، ولم يأمره إلا بما جعل له عليه الاستطاعة، لا عبث في صنعه، ولا تفاوت في خلقه، ولا قبيح في فعله، جلّ عن مشاركة عباده في الأفعال، وتعالى عن اضطرارهم إلى الأعمال، لا يعذّب أحداً إلاّ على ذنب فعله، ولا يلوم عبداً إلاّ على قبيح صنعه، لا يظلم مثقال ذرّة فإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً، وعلى هذا القول جمهور أهل الإمامة، وبه تواترت الآثار عن آل محمد ﷺ، وإليه يذهب المعتزلة بأسرها إلاّ ضراراً منها وأتباعه، وهو قول كثير من المرجئة وجماعة من الزيدية والمحكمة ونفر من أصحاب الحديث، وخالف فيه جمهور العامة وبقايا ممن عددناه، وزعموا أن الله تعالى خلق أكثر خلقه لمعصيته، وخصّ بعض عباده بعبادته ولم يعمهم بنعمته، وكلف أكثرهم ما لا يطيقون من طاعته، وخلق أفعال جميع بريته وعذب العصاة على ما فعله فيهم من معصيته، وأمر بما لم يرد، ونص عما أراد، وقضى بظلم العباد، وأحب الفساد، وكره من أكثر عباده الرشاد، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً»[1].

أما العلامة الحلّي، فيستعرض موقف الإمامية إلى جانب المعتزلة، مركزاً على مسؤولية العبد عن أفعاله وصدورها منه.. «وقالت المعتزلة والزيدية والإمامية: إن الأفعال الصادرة من العبد وصفاتها والكسب الذي ذكروه كلها واقعة بقدرة العبد واختياره، وأنه ليس بمجبور على فعله، بل له أن يفعل وله أن لا يفعل، وهو الحق [...] الوجه الرابع: الكتاب العزيز الذي هو فرقان بين الحق والباطل مشحون بإضافة الفعل إلى العبد وأنه واقع بمشيته كقوله:

١ ـ **﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم﴾** [البقرة/ ٧٩].

٢ ـ **﴿إن يتبعون إلاّ الظن﴾** [الأنفال/ ١١٧].

٣ ـ **﴿حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾** [الأنفال/ ٥٣].

---

(١) أوائل المقالات، ص ٦٠.

٤ ـ ﴿من يعمل سوءاً يجزيه﴾ [النساء/ ١٢٣].

٥ ـ ﴿كل امرىء بما كسب رهين﴾ [الطور/ ٢١].

٦ ـ ﴿جزاءاً بما كانوا يعملون﴾ [الواقعة/ ٢٤].

إلى غير ذلك، وكذلك آيات الوعد والوعيد والذم والمدح وهي أكثر من أن تحصى»(١).

من جهة أخرى يحاول السيد عبدالله شبّر أن يستعرض وجهة النظر الإمامية دون أن يفوته الإشارة إلى ما يميز موقف الإمامية عن كل من الجبرية والمفوضة، عاملاً وسعه في الردّ على شبهة الأشعري بخصوص خلق الأفعال. ويمثل السيد شبّر موقف الإمامي الذي مهما بلغت تأملاته من تعقيد، فإنه يتأطر بالنص، من هنا، ولهذا السبب ارتأى أن يعالج المسألة بإحالتها إلى الاصطلاح اللغوي، من أجل إزالة الغموض عن مفهوم القضاء والقدر، اللذين تعبد بالاعتقاد بهما ـ خيرهما وشرهما ـ الإمامية، وذلك سعياً منه لإيضاح ما من شأنه أن يوقع في المغالطات التي عادت ما يؤدي إليها الاشتراك اللفظي. «في القضاء والقدر قد اشتهر الحديث النبوي أن كل شيء بقضاء وقدر وأنه يجب الإيمان بالقدر خيره وشره وأن أفعال العباد واقعة بقضاء الله وقدره فلا بد من معرفة القضاء والقدر»(٢).

ولا شك أن لفظ القضاء بحسب ما جاء في نصوص القرآن، ورد ضمن سياقات مختلفة، جعلته يأخذ أكثر من معنى، مثل الإيجاب والاعلام أو الإخبار والخلق.. كما أن لفظة القدر دلت على معاني مختلفة، مثل الكتابة في اللوح المحفوظ، والأخبار والبيان.. وعلى هذا الأساس يمكن نسبة أفعال العباد إلى قضاء الله وقدره في ضوء معاني مخصوصة ومعينة. هاهنا لا يوجد أي تناقض مع عقيدة العدل الإلهي.. «إذا عرفت هذا فنقول حينئذٍ لمن قال أن أفعال العباد وما وجد واقع بقضاء الله وقدره إن أردت أن الله تعالى قضي عليهم بها أي حكم عليهم بها وألزمها عباده وأوجبها أو بين مقاديرها من حسنها وقبحها ومباحها وحظرها وفرضها ونفلها فهو صحيح لا غبار عليه

(١) شرح الباب الحادي عشر، ص ٧١ ـ ٧٢.

(٢) حق اليقين في معرفة أصول الدين، ج١، ص ٦٠.

قد دلّ عليه الكتاب والسنة وحكم به العقل الصحيح وكذا إن أريد به أنه بينها وكتبها وعلم أنه سيفعلونها لأنه تعالى قد كتب ذلك أجمع في اللوح المحفوظ وبينه لملائكته وعلى هذا ينطبق وجوب الرضا بقضاء الله وقدره. وإن أريد أنه قضاها وقدرها بمعنى أنه تعالى خلقها وأوجدها فباطل لأنه تعالى لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولم يستحق المطيع ثواباً على عمله..»[1].

ويرى السيد عبدالله شبّر، أن مذهب الأشاعرة في الجبر الذي جاء فراراً من إسناد الخلق إلى العباد، نظراً للآيات الكريمة (والله خالق كل شيء) و(وهل من خالق غير الله) و (والله خلقكم وما تعلمون)، واضح الفساد «لأن الإشتراك اللفظي لا يوجب الشرك كما يقال الله موجود وزيد موجود ولذا، أسند الخلق إلى روح الله كما قال تعالى: ﴿**وأن تخلق من الطين كهيئة الطير**﴾ وإلى السامري وأصحابه حيث قال (**وتخلقون إفكا**) وصرح بالاشتراك في قوله تعالى: ﴿**تبارك الله خير الخالقين**﴾. نعم هي مخلوقة لله تعالى بخلق التقدير أي العلم الأزلي دون التكوين لأن لا يسقط التكليف والثواب والعقاب»[2].

ونستطيع مع العرض الذي قدمه السيد شبّر، أن نتعرف على حقيقة الموقف الوسطي من القضاء والقدر، كما عند الإمامية، والتصورات الممكنة لهذا الموقف.. يقول: «إذا عرفت هذا فالأمر بين الأمرين له معان كلها صحيحة»..

الأول: أن يكون الجبر المنفي هو ما ذهب إليه المجبرة والأشاعرة والتفويض المنفي هو كون العبد مستقلاً في الفعل [...] كما ذهب إليه المعتزلة. والأمر بين الأمرين هو أن الله تعالى جعل عباده مختارين في الفعل والترك مع قدرته على صرفهم عما يختارون وعلى جبرهم على ما لا يفعلون..

الثاني: ما سلكه شيخ الطائفة المحقة الشيخ المفيد [...] الواسطة بين هذين القولين أن الله أقدر الخلق على أفعالهم وملكهم من أعمالهم وحد لهم الحدود في ذلك ورسم لهم الرسوم ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف والوعد والوعيد فلم يكن بتمكينهم من الأعمال مجبراً لهم عليها ولم يفوض إليهم الأعمال لمنعهم

(١) المصدر السابق، ص ٦٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٦١.

مـن أكثرها ووضع لهم الحدود فيها وأمرهـم بحسنها، ونهاهم عن قبيحها، فهذا هو الفصل بين الجبر والتفويض على ما بيناه.

الثالـث: إن الأسبـاب القريبة للفعل بقدرة العبد، والأسباب البعيدة كالآلات والأدوات والجوارح والأعضاء والقوى بقدرة الله سبحانه فلهذا هو الأمر بين الأمرين.

الرابع: إن المراد بالأمر بين الأمرين كون بعض الأشياء باختيار العبد كالأفعال التكليفية ونحوها وبعضها بغير اختياره كالصحة والمرض والنوم واليقظة وأشباهها.

الخامس: إن التفويض المنفي هو تفويض الخلق والرزق وتدبير العالم إلى العباد [. . .]

السادس: مـا اختـاره العـلامـة المجلسي وتنطبق عليه أكثر أخبار الباب وهو أن الجبر المنفـي هو قول الأشـاعـرة والجبرية. . . والتفويض المنفي هو قول المعتزلة أنـه تعـالـى أوجـد العبـاد وأقدرهم على أعمالهم وفوض إليهم الاختيار فهم مستقلـون بـإيجـادهـا علـى وفـق مشيئـتهم، وقـدرتهم وليس لله سبحانه في أعمالهم صنع. وأماالأمر بين الأمرين فهو أن لهدايته تعالى وتوفيقاته مدخلاً فـي أفعـالهـم بحيـث لا يـصل إلـى حـدّ الإلجاء والاضطرار كما أن لخذلانه سبحانه مدخلاً في فعل المعاصي وترك الطاعات لكن لا بحيث ينتهي إلى حدّ لا يقدر معه على الفعل والترك. . »[1].

بهـذا تـكون عقيـدة الإمامية قد سلكت طريقاً ثالثاً؛ طريق الوسطية، حيث تنحلّ إشكـاليـة الإرادة المطلقة للخالق، بإخراج الموضوع كاملاً من دائرة التزاحم بين إرادة الخـالـق وإرادة المخلـوق، التـي أدت إلـى غلـو الأشاعرة في الجبر وغلو المعتزلة في التفـويـض. وسـوف يـتـوضـح لنـا ـ أيضاً ـ ذلك التمسك والحرص على إرادة الخالق المطلقـة بعيداً عن الجبـر، في عقيدة الإمامية، في تلك المساحة التي تتجلى فيها إرادة الخـالـق وتـدبيـره وأقـداره، أعني هنا، عقيدة «البداء» التي اختص الشيعة بها وتفردوا بالخوض فيها.

(١) المصدر السابق، ص ٧١.

عقيدة الجبر من منظور فلسفي

لقد تفرّد الإمامية عن غيرهم في معالجتهم للنزاع الدائر بخصوص مفهوم الإرادة الإلهية وإشكالية الجبر. هذه العقيدة التي ظلت شبحاً مخيماً على العقل الإسلامي التاريخي ساهمت في تعميقها أجواء الاستفراد الأموي بمقاليد «الخلافة»، وكانت قد وجدت طريقها معبداً نحو أوساط معرفية بعيدة كل البعد عن مقتضيات الوعي الجبري، بما أنها كانت تمثل نخباً، إما معارضة، أو لا شأن لها بمقدمات الجبر الكلامية. مقابل ذلك كان دعاة الحرية والاختيار، يجدون في هذه العقيدة السيئة، مجرد وسيلة ايديولوجية لتثبيت سلطة غاشمة. وهكذا استمرت المعركة قائمة على قدم وساق، بين دعاة الجبر، ودعات الاختيار؛ كل بوسائله وإمكاناته الخاصة. وهي معركة شملت ميادين مختلفة؛ في الكلام والفلسفة وأصول التشريع. ولعلها بعد ذلك وجدت طريقها إلى حقول أخرى، اجتماعية ونفسانية وطبيعية.. من هنا أهمية التعرض لهذه اللوثة[1] الجبرية التي ما تركت جسماً معرفياً إلاّ وتسللت إلى أجهزته الحساسة. وذلك لما لهذا الموضوع من أهمية تكاد تجعله القضية الأولى في حياة الإنسان، نظراً لعلاقته المتينة بمبدأ «الحرية».

لقد ذهب الفلاسفة الشيعة، وبالذات الإمامية، مذهباً مخالفاً لجمهور المتكلمين، ونفذوا إلى أعمق مما نفذوا إليه. لكن، ومهما بلغت تأملاتهم ذات المضمون الفلسفي العميق والمتقن، فإنهم كانوا يؤسسون رؤيتهم إلى إشكالية الجبر، انطلاقاً من موقف: «الأمر بين الأمرين»؛ وإن تبين أنهم ابتعدوا في تحليلهم لهذه المشكلة عن علماء الإمامية أنفسهم، مما حذى بالبعض إلى القول بأن مذهب هؤلاء الفلاسفة، هو «الجبر»، مع أننا حينما نختبر ـ بشيء من الرويّة والاستيعاب ـ رأي

(١) مما شاع في التعاليم السلفية، أن للشرك دبيب مثل دبيب النمل.. ومعناه أن الشرك يتسلل إلى أقوال وسلوك الفرد من دون علم به ـ وهو ما نراه مناسباً هنا ـ فالجبر على غرار ذلك يتسلل إلى الفكر الإنساني بشكل سريع ودقيق إذ لا يكاد الإنسان يشعر به، مع أنه يعبر عنه بشكل يومي، وفي مختلف أقواله ومعتقداته..

فيلسوف إمامي من طراز صدر المتألهين، نكاد نجد محاولة دؤوبة، وبمزيد من الدقة والصنعة لنفي الجبر بالمفهوم الكلامي الشائع. بل إن مناقشاته المسهبة في هذا المجال، كانت محاولة مستميتة من قبل فيلسوف إمامي يستلهم رأيه من موقف «لا جبر ولا تفويض»، حيث تأتي نتائج دفاعاته ومناقشاته مع الفرق الكلامية وبعض الاعلام الشيعة أنفسهم، تأييداً لهذا الموقف الوسطي، حيث الإنسان مختار من حيث هو مجبور، ومجبور من حيث هو مختار؛ ربماأدت تحليلاتهم الدقيقة للإرادة ووجهة نظرهم ـ أي الفلاسفة ـ فيها، إلى توهم البعض من علماء الإمامية، أن مذهبهم «الجبر»!

لقد سبق وأن تعرفنا على موقف الإمامية العام من مسألتي القضاء والقدر؛ موقف الوسط، أي الرأي الثالث الذي لا يذهب صوب أي من الاتجاهين، جبراً أو تفويضاً! وحجتهم في ذلك أدلة من المنقول. فلأن كان جمهور الحشوية والأشاعرة نسبوا الأفعال بجملتها إلى الخالق، وذلك انطلاقاً من فهم سطحي لمنطوق عدد من نصوص الكتاب والسنة، وانطلاقاً من حجج عقلية، فاقدة للنضج النظري، فإن في مظان الإمامية وعموم نفات الجبر، أدلة من المصدر ذاته، تضاهيها كمّا ودلالة! وعليه، لا يجوز ـ بالاتفاق ـ أن يعود هذا التقابل إلى تعارض حقيقي، بل مردّ ذلك إلى التأويل! وهاهنا تصدى نفاة الجبر إلى الردّ على الحجج التي تدرع بهما الجبرية من قبل المعتزلة، هؤلاء الذين ـ في رأي الإمامية المتكلمين، فضلاً عن فلاسفتهم ـ لم يحلّوا هذا التعارض الظاهر في النصوص ولا كان تأويلهم يخلوا من شيء من فساد المتكلمين، أو يجسد الحقيقة الواقعة بين إرادة الخالق النافذة واختيار المكلف؛ فقد مثل رأيهم ردّ فعل في الاتجاه الآخر، لذا التجأوا إلى مخرج التفويض، وهو ما عابه الشيعة، وخالفوهم فيه!

وقد ظهر من خلال مناقشة الفلاسفة، للمتكلمين بخصوص الإرادة والقدرة، أن هؤلاء وقعوا هم أيضاً في محذور الجبر، لمّا نفوا الاختيار الحقيقي عن المخلوق، وحينما قرروا أن الإنسان مجبور حتى ولو ظهر أنه مختار. وليس ثمة فارق بينه والحركة الطبيعية، سوى أن الجبر الواقع على الإنسان يتميز بشعور هذا الأخير بالداعي، خلافاً للحركة الطبيعية. من هنا ظهر قولهم: «الإنسان مضطر في صورة مختار»!

«مفهوم الاختيار عند ابن سينا[1]، ومفهوم القدرة بالفعل عند الأول»

إذا عرفنا أن جهود الفلاسفة ظلت منصبة على مسألة التنزيه وإثبات «العلو والمجد» للخالق، عرفنا بعدها، كيف جوزوا لأنفسهم التضحية بالاختيار والقول بالجبر. لكنه، جبر لا يظهر في صورته تلك، إلاّ حينما ننظر إليه بالمفاهيم السطحية، التي انتهى إليها مذهب المتكلمين. لذا ليس غريباً أن يستندوا إلى نظرات إشراقية وعرفانية، لإيضاح هذا الفهم العميق للجبر، الذي يهدف إلى تحرير قدرة الله من الدواعي الزائدة! وقد عالج القضية المعلم الثاني «الفارابي»، في كتاب الفصوص، مشيراً إلى مغالطة القول بالاختيار، معلّلاً ذلك بقوله[2]:

«فإن ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث؟ فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده ولزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بأن اختياره يفيض فيه من غيره، وإن كان حادثاً ـ ولكل حادث محدث ـ فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه فإما أن يكون هو أو غيره، فإن كان هو نفسه، فإما أن يكون إيجاده للاختيار بالاختيار وهنا يتسلسل إلى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبوراً على ذلك الاختيار من غيره. وينتهي إلى الأسباب الخارجية عنه التي ليست باختياره، فينتهي إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب

(١) إن إدراجنا لابن سينا في هذا المقام له ما يبرره.. ربما نجد صعوبة في اعتباره إمامياً كما يلاحظ البعض.. مع أنه إسماعيلي.. ولكن هناك مشتركاً يجمع بين ابن سينا والإمامية، خصوصاً فلاسفتهم.. هو كونه شيعياً، وهو الأستاذ الأول لذلك التيار الفلسفي الذي سيبنى عليه الفلاسفة الإماميون صروح نظرياتهم. وهذا العرض يفيدنا في معرفة الأساس الذي انطلق منه فلاسفة الإمامية في صوغ نظريتهم في القدرة والاختيار.

(٢) أبونصر الفارابي، كتاب الفصوص، بتوسط كتاب الأسفار، صدر المتألهين الشيرازي، ص ٣٩٠، الجزء الأول من السفر الثالث، ١٣١٦هـ، المكتبة المصطفوية.

الكل على ما هو عليه، فإنه إن انتهى الكلام إلى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس فبين من هذا أن كل كائن من خير وشر يستند إلى الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزلية».

نفهم من ذلك أن الإرادة سابقة على كل فعل اختياري، لكنها في ذاتها ـ الإرادة ـ لا تكون اختيارية. وذلك لأن القول بذلك يلزم عنه أمران، إما أن يؤدي سبق الاختيار للإرادة إلى تسلسل محال، وإما أن يقف التسلسل فيثبت الجبر! والجبر هاهنا في كل الأحوال يبقى لازم القول بالإختيار، لأن الإرادة ذاتها إذا كانت مسبوقة بالاختيار، وتوقف التسلسل لمقتضى المحال، فسيؤول أمرها إلى الجبر. وإذا كانت الإرادة ليست باختيار مسبوق، لا تكون إرادة اختيارية.

وقد انتهى هذا الإشكال، إلى إشكالية قائمة بذاتها، بدل الفلاسفة فيما بعد، جهوداً كبيرة لفك نزاعاتها. وسوف نرى ذلك التحليل يتكامل بصورة أكثر تفصيلاً مع الشيخ الرئيس ابن سينا، الذي تصدى بكل قوة واقتدار إلى الدفاع عن هذا الرأي، محاولاً إيجاد صلة ما تربطه بمجمل البناء الميتافيزيقي الذي شيده وكان له صدى على من جاء بعده؛ حتى يمكننا القول هنا أن ما جاء بعد ذلك، لم يكن سوى تنويعاً جديداً ـ مهما بلغ من اتقان، وأيّاً كانت جدّته ـ على هذا البناء السِّينوي الضخم!

يعيد ابن سينا ربط الإشكالية، بالتصور التيولوجي العام، الذي شيده وأقام عليه إلهياته، انطلاقاً من موقفه من واجب الوجود بالذات. وهو ما كان وجوده بذاته، وصفاته بالفعل، فلا تجري عليه صفات القوة والإمكان؛ فواجب الوجود واجب من جميع الجهات. وعلى هذا الأساس، حينما ينسب له الاختيار، يلزم أن يفهم على هذا الأساس أنه اختيار بالفعل! من هنا يكون من الضروري التمييز بين نسبة الاختيار إلى النفس ونسبتها إلى واجب الوجود. لأن الاختيار الصادر عن النفس وبحسب العرف، يتم بواسطة مرجّح، وهو الداعي؛ سواء من ذاتها أو من خارجها. وعليه يكون المختار «مختاراً في حكم مضطر»، بخلاف الاختيار الصادر عن الأول، لا يتم بأي واسطة أو داع غير «ذاته وخيريته». يقول: «والأول في اختياره لم يدعه داع إلى ذلك غير ذاته وخيريته، ولم يكن مختاراً بالقوة ثم صار مختاراً بالفعل، بل لم يزل كان مختاراً

بالفعل. ومعناه أنه لم يختر غير ما فعله وإنما فعله لذاته وخيريته ذاته لا لداع آخر ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا فطاوع إحداهما ثم صار اختياره إلى الفعل بها»[١].

يخلص ابن سينا إلى مفهوم آخر له علاقة بموضوع الاختيار، وهو «القدرة». فيرتب كلامه فيها على ما سبق من حقائق مذهبه في واجب الوجود بالذات وهو أن القدرة حينما تنسب إلى الأول، تخرج على مفهومها العرفي المتداول الذي يجعلها مجرد «قوة» ما دام صدور الأشياء عنها يتوقف على المرجّح! فالقدرة بالنسبة لغير واجب الوجود بالذات، الذي يحاول الشيخ الرئيس انطلاقاً من واجبيته، إعطاء معنى آخر للقدرة المنسوبة إليه، هي بالقوة! من هنا، يتطلب نسبتها ـ أي القدرة ـ إلى «الأول»، تبرئته من معاني القوة والإمكان ـ لمقام واجبيته ـ أي القول بالقدرة بالفعل. إذن، إذا ما وصف واجب الوجود بالذات بالقدرة «فإنه يوصف بالفعل الدائم»[٢] وهنا، ينتهي الأمر إلى مناقشة التعريف الحقيقي للقدرة. فإذا ما «.. حققنا معنى القدرة، كان معناه أنّا متى شئنا ولم يكن مانع، فعلنا»[٣]. لكنّ إشكالية أخرى تعرض على هذا الأساس، وهي المشيئة المذكورة «متى شئنا»، ليست بالفعل! لأن ذلك يقتضي، أيضاً، القول بالقدرة على المشيئة، وهو ما يعني أن المشيئة ذاتها حينما تتعلق بنا تكون بالقدرة! هكذا يعترض ابن سينا على ذلك متسائلاً: «وعلى الجملة فإن القوة والإمكان في الماديات. والأول هو فعل على الإطلاق، فكيف يكون قوة»[٤]. من ثمة يخلص إلى اعتبار الاختيار المنسوب إلى الإنسان اختياراً في صورة اضطرار، لأنه صادر عن داعي.. «فإن كان الداعي الذي هو الغاية موافقاً لأقوى القوى فينا، قيل: «فلان مختار فيما يفعله؛ وربما يكون ذلك الداعي من جهة إنسان آخر»[٥].

(١) ابن سينا، التعليقات ص ٥٠، تحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوي؛ ١٤٠٤هـ، الناشر، مركز النشر، مكتب الاعلام الإسلامي.
(٢) المصدر السابق، ص ٥١.
(٣) المصدر السابق، ص ٥١.
(٤) المصدر السابق، ص ٥١.
(٥) المصدر السابق، ص ٥١.

ومن جهة أخرى قد لا تتوافق تلك القوى مع الداعي، فيكون الفعل الصادر من الإنسان واقعاً على الإكراه! فنحن إذن أمام حالتين: أن يكون الداعي من الذات، فيكون الفاعل مختاراً، أو من غيره فيكون مكرهاً! وذلك الداعي الذي ينبع من الذات يكون بمثابة غاية أو خير، بحسب «الوهم أو بحسب العقل». وبناءً على أن «الأول» هو خير كلّه، ولم يكن صدور الفعل عنه لغاية منافية لذاته، فلا وجود لأي تنازع في إرادته ـ نظير ما يحدث عندنا ـ كان هو المختار بالحقيقة! فالمختار الحقيقي، «هو الذي لا يدعوه داع إلى فعل ما يفعله»، لذا يقول[1]: «يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات وفي الإرادة، إرادة بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات حتى يصح أن تكون هذه الأشياء لا بالذات في شيء.. ومعناه أن يكون يجب أن يكون واجب الوجود وجوداً بالذات ومختاراً بالذات وقادراً بالذات ومريداً بالذات حتى تصح هذه الأشياء لا بالذات في غيره».

نلاحظ من خلال هذا العرض، أن ابن سينا، ومن ثمة الفلاسفة، لم ينفوا الاختيار عن المخلوق بالمعنى الشائع عند الأشاعرة والجبرية، بل أنها كانت محاولة منهم لفهم حقيقة الاختيار الإلهي وتنزيهه عن مخلوقاته، تنزيهاً، ينسجم مع واجبيته، حيث من مقتضاها: «الواجب، واجب من جميع الجهات»! من هنا، إن كان المعتزلة حاولوا تنزيه الخالق عن الصفات السالبة لكماله ـ كنسبة القبيح إليه ـ بواسطة القول بالتفويض أو عدم نسبة الأفعال إلى الخالق، ردّاً على الجبرية، فإنهم، مع ابن سينا، لم يمثلوا سوى محاولة فاشلة، وسقوطاً فيما هو أخطر من الجبر ذاته. ذلك أنهم ـ حسب ابن سينا ـ إن كانوا قد فعلوا شيئاً فإنهم لم يفعلوا سوى أن نزهوه عن صفات الجماد، في حين وصفوه بصفات الإنسان. إن ابن سينا يصل في مناقشته للمعتزلة إلى حدّ نعتهم بالتجسيم، وهو ما يعني أنه كان حريصاً ـ كفيلسوف ـ أكثر من المعتزلة ـ كمتكلمين ـ على نفي الجسمية عنه، وإيفاء «الخالق حقه في المجد والعلو»!

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٢.

وتبدأ هذه المناقشة للمعتزلة، من أنهم قاسوا أحوال «الأول» بأحوال الإنسان، بسبب جهلهم العقليات وذات «الأول»؛ يقول في التعليقات[1]: «المعتزلة يظنون أنهم قد أثبتوا «أولاً» ليس بجسم، وليس الأمر على ذلك فإن براهينهم خيّلت لهم أنهم ليس بجسم. ثم لما جاءوا إلى تفصيل أحواله شبهوا أحواله وأفعاله بأحوال الإنسان. والسبب في ذلك أنهم لم يعرفوا خواصّ ما ليس بجسم فكانوا يثبتونها له، بل ثبتوا له أحوالاً تبعوا فيها الوهم بواسطة المحسوسات، ثم قاسوا إليه أحوال المحسوسات فلم يقدروا على أن يوفّوه حقه في المجد والعلو، وحسبوا أنه إذا بريء من الأفعال الإنسانية والقدرة الإنسانية والإرادة الإنسانية والاختيار الإنساني كان نقصاً له، ولم يعلموا أن هذه الأحوال التي لنا هي نقصانات، ولم يعرفوا أيضاً الكمال الحقيقي. فقصارى أمرهم أنهم نفوا عنه أحوال الجمادات، وأثبتوا له أحوال الإنسان. والأحوال الجسمانية والأفعال التي تصدر عن الجسماني لا تخلو من نقصانات كثيرة بالقياس إلى الكمال المطلق. وهم قاسوا أحوال بأحوال الإنسان لأنهم لم يعرفوا العقليات وذات الأول. وأثبتوا له صفات هي في الإنسان فضائل وكمالات كالعلم والحكمة والسمع والبصر، وإنما أثبتوها له هرباً من نقائضها. إلا أنهم لما رأوا الإنسان مع هذه الفضائل ناقصاً وهي له من خارج ومكتسبة قالوا هي له من ذاته وأنها صفات له، ولم يعلموا أن ذاته فعالة للأشياء بآنية وأنه أرفع مما ذهبوا إليه».

ولا شك في هذه الدقة التي يناقش بها ابن سينا، المعتزلة، ويوضح المآزق التي وقعوا فيها، لابتعادهم عن طرائق الحكمة، واعتمادهم أسلوب ردّ الفعل والهروب، بدل التعمق في استيعاب العقليات كما ينبغي، وهو ما آخذهم عليه الفلاسفة. فلأن كان الأمر كما يزعم المعتزلة، فإننا نكون أمام نسبة خاطئة للقدرة إلى «الأول»، في ضوء التعريف الشائع. لأن «الأول» واجب الوجود بالذات، بينما الممكن يحتاج في وجوده إلى واجب الوجود. وعليه، إذا ما قبلنا بكون الأول قادراً حسب ما هو عليه مذهب المعتزلة، فيترتب عليه أنه قد يصدر عنه الفعل، وقد لا يصدر، حسب المشيئة، وذلك

(١) المصدر السابق، ص ٥٢.

في الواقع حقيقة في الممكن، لا في الواجب؛ إذ كون الفاعل يفعل حينما يشاء، معناه، أن فعله يتبع داعي ومرجح. وعليه، لا يكون قادراً بالفعل. وعلى هذا الأساس يتشخص مأزق المعتزلة الذين ـ وحسب ابن سينا دائماً ـ لا يغني عنهم ـ بعد ذلك ـ قولهم «أنه قادر لذاته أو بقدرة»! لأن اعتباره واجباً مع نسبة القدرة إليه على نحو الإمكان، ينجم عنه إن قبلنا ذلك، كونه واجباً وممكناً في آن واحد، أو يكون «الإمكان صفة لواجب الوجود بالذات وهذا محال»[1]. إن سبب صدور الفعل عنه، هو علمه، وليس لداع آخر. وهذا ما يعني أن قدرته علمه. بهذا ينتهي ابن سينا إلى القول باتحاد القدرة بالعلم، «فيجب أن يكون كل شيء فيه واجباً بالفعل، لأنه واجب الوجود بذاته، ونحن إنما نعني بقولنا أنه قادر بالفعل أن قدرته علمه، فهو من حيث هو قادر عالم، أي علمه سبب لصدور الفعل عنه، وليست قدرته بسبب داع يدعوه إليه، فقدرته علمه»[2]. وهو خلاف ما تعنيه صفة قادر عندهم أي «ما يجوز أن يصدر عنه الفعل».

وينتهي الشيخ الرئيس إلى إثبات نوع من الجبر، يجعل العالم مسخراً، سواء أتعلق الأمر بالنفوس أو الحركات الطبيعية. فالفرق بين هذا وذاك، هو الشعور، أي الشيء الوحيد الذي يميز جبر النفس، عن جبر الحركة الطبيعية، وهو شعور النفس بأغراضها أو ما يمثل الداعي لها للاختيار. من هنا اختيارها غير حقيقي على الوجه الذي ذكرناه. وعليه، فهناك حالتان لهذا التسخير: النفوس، التي تعتبر حركاتها تسخيرية، مع فارق أنها شاعرة بأغراضها، والحركة الطبيعية مسخرة أيضاً من دون وعي. وهناك حالة أخرى أدرجها ابن سينا ضمن الحركة التسخيرية، وهي حركة الأفلاك، التي اعتبرها تسخيرية، إلاّ أنها ليست طبيعية، نظراً لكون هذه الأخيرة، تكون «على سبيل اللزوم، وما يلزم سبباً ليس يلزم نقيضه أيضاً في حالة واحدة والمحرك في الفلك يحرك من نقطة إلى تلك النقطة بعينها، فهي ترك موضع وقصده معاً»[3]. وذلك

(١) المصدر السابق، ص ٥٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٣.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٣.

مـا سوف يذكره بالحرف، ملا صدرا، أثناء معالجته للموضوع ذاته. ويلخص ابن سينا رأيه في مذهب المعتزلة في الاختيار قائلاً: «عند المعتزلة، أن الاختيار يكون بداع أو سبب، والاختيار بالداعي يكون اضطراراً، واختيار الباري وفعله ليس لداع»[١].

فـالمـذهـب السينـوي ينتهـي إلى اعتبار القدرة في الأول بالفعل؛ فهي إذن ليس بالقوة، لأنها لا تتصور على نحو الإمكان إلاّ إذا جعلنا القدرة في حاجة إلى مرجِّح آخر موافق لأقوى قوى النفس أو غيرها. وفي الحالتين، لا تكون هذه القدرة اختيارية، لذا فهـي فـي واجب الوجود قدرة ذاتية وواجبة وفعلية، وهي بعد هذا، العلم ذاته. وبغض النظـر إن كـان هـذا التحليـل السينوي مما يوافق تصور الفلاسفة الإمامية أو، لا، فإننا نسجل هنا، أن عناصر التيـولـوجيا الفارابية كانت قد شهدت منتهى وضوحها وتناسقها مع ابن سينا. وهو ما مثل بعد ذلك، رافداً أساسياً لتأملات الفلاسفة الإمامية أنفسهم، الذين حاولوا التقريب بين هذا المنظور، وما جاء به المنقول الإمامي، حيث سنشهد عمليـة التـوفيق دقيقة، يمثلها كل من الخواجة نصير الدين الطوسي، وصدر المتألهين. وهـذا إذا لـم نكـن قـد وافقنا علـى رأي هنـري كـوربان، باحتمال أن يكون ابن سينا، إمامياً؛ فذلك في نظرنا نابع من وضع هذا الأخير داخل إمارة همذان وأصفهان[٢] وهو ما لم نر له وجهاً يقوى على النهوض به دليلاً. بل نرجّح، اعتباره، إسماعيلياً، على غرار مذهب أستاذه، أبو النصر الفارابي!

ولا يفوتنـا القـول، أن ابن سينا كان قد أقام فكرة قدم العالم على موقفه هذا من القدرة. فـلإن كـانت القدرة أو الاختيار، بالنسبة للأول قديم، وأنه ذاتي لا ينبعث عن مخصص أو ترجيح، فإن وجود العالم يكون أزلياً. فلا يجوز أن يصدر عن الأزلي إلاّ أزلي، بناء على مفهوم الاختيار عند الأول. ومهما كان الأمر، لا نستطيع القول، أن

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٣.

(٢) يقول هنري كوربان: «إلا أن فيلسوفنا كان يأبى دائماً أن يرتبط مع الاسماعيليين. وبالمقابل فإنه إذا كان يسعى للتملص من الشيعة الإسماعيلية، على أن الحفاوة التي لاقاها عند أمراء الشيعة في همذان وأصفهان تسمح لنا على الأقل أن نشير إلى أنه ينتهي إلى الشيعة الاثني عشرية».
أقول؛ لعلّه يثبت ذلك، لكن حتى كتابة هذه السطور، لم تتوضح لي على وجه الدقة إن كان ذلك الميل، هو أكثر من مجرد ميل سياسي.. فلم نعثر على ما من شأنه أن يؤكد ذلك على مستوى مذهبه الاعتقادي!

ثمة ملازمة حقيقية بين الموقفين. لأن إثبات الاختيار بالذات والقدرة بالفعل عند الأول لا تعني بالضرورة القول بقدم العالم. لا أقلّ، حسب ما سيقرره فلاسفة الإمامية، مثل الخـواجـة نصير الدين، وملا صدرا. وسوف يكون لنا موعد مع هذا الموقف، عندما نشرع في دراسة ملامح الانطلوجيا الإسلامية عند الفلاسفة الشيعة!

الخواجة نصير الدين الطوسي، وفلسفة الإستجابة للمنقول!

أول مـا يتبـادر إلى الذهن من خلال موقف الخواجة من فكرة الجبر، أنه يعرض فلسفة تظهـر عليهـا ملامح المذهب الإمامي. فهي فلسفة تستجيب لسياسة الوفاق بين متطلبـات مذهب الفلاسفة، وبين مقتضيات المنقول الإمامي. من هنا سوف نجد رؤيـة جديـدة تقـوم علـى أسـاس هـذا الـوفـاق، الذي عادة ما ينتهي بنقد جذري للعديد من المفـاهيـم الفلسفية، نـزولاً عنـد السمـاع. والسمـاع هـو فـي حقيقة الأمر، الفيصـل الأسـاس بيـن عمـوم الفـلاسفـة وبيـن أعلام الفلسفة الإمامية. فالسماع لم يكن بديلاً مطلقـاً عـن العقل، وإنما هـو مساحة مهمة وضرورية، لاستكمال عالم المعرفة. وهو مهمـا كـان، لا يمثـل النقيـض الفعلي للعقل، بقدر ما يمثل حاجة له. إن السماع عند الإمامية هو ما يسدّ الفراغ الناجم عن عجز العقل ـ وعجزه ظاهر ـ وتقييداً له عن التيه المعرفي! من هنا، نلاحظ أن الخواجة لم يبن على رأيه في الاختيار والقدرة ما بناه ابن سينا عليها؛ مثل قوله بقدم العالم، الذي تصدى لها الخواجة، كاشفاً عن خطائها. وهو مـع ذلـك خالف ابن سينا في كثير من المسائل، مما اضطر صدر المتألهين إلى الدفاع عن ابن سينا من نقوض الخواجة في أكثر من مسألة أيضاً!

يتلخـص رأي الخـواجـة فـي مسـألـة القـدرة والإرادة، في أنه ـ على غرار باقي الإمامية ـ ينحو إلى نفي الجبر؛ «والجبر باطل»[1]. وهو نفي لا ينطلق من موقف عموم

(١) العلامة الحلي؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٣٠، تعليق السيد ابراهيم الزنجاني منشورات سكورى ـ قم ـ ١٤١٣.

نفاة الجبر من المفوضة، بل يقوم على المنظور الوسطي لمقتضى النص: «لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين»: «والقضاء والقدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال أو الإلزام صح في الواجب خاصة أو الاعلام صح مطلقاً، وقد بينه أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الأصبغ»[1].

وعلى هذا الأساس يقوم نفي الجبر عند الخواجة من موقع السمع المؤوّل في حديث الأصبغ، وإلاّ فإن مطلق السمع، لا يفيد حتى ولو احتج أنصار الجبر بالسماع، لوجود عينات من النصوص يوهم ظاهرها، بالجبر، فإن «السمع» حسب الخواجة، خاضع للتأويل ومعارض أيضاً بالسمع، مع الترجيح، لما دلّ من السمع على حرية المكلف، «والسمع متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا»[2].

ومن جهة أخرى يتفرد الخواجة بموقف من الإرادة والقدرة، بحيث يقع فيما وقع فيه المتكلمون معه ـ شيء من الفارق ـ! لذا فهو في ضوء التحليل السينوي السابق، يكون ممن نحى مذهب المتكلمين في نسبة صفات النفس لواجب الوجود، لأن فهمه للقدرة والاختيار والإرادة رغم انتسابه للفلاسفة، لا يناقض عنده القول بالقدرة على القبيح وعدم قدم العالم، والقول بالتخصيص. وهذا ما يعطينا الحق في وصف طريقته بالتوفيق بين الفلسفة وضرورات المذهب! وقد كان على وعي تام، بخطواته المنهجية، وعلى قدر من الاستيعاب لمذهب الفلاسفة، بخصوص الاختيار. لذا ميّز بين موقفهم وموقف المتكلمين، محاولاً ـ أيّاً كان موقفه الذي تبناه بعد ذلك ـ تبرير موقف الفلاسفة والذود عن رأيهم، وذلك في أثناء ردّه على الرازي، حينما ادعى في شرح الإشارات أن الخلاف الحاصل بين الفلاسفة والمتكلمين بخصوص مسألة القدرة المنسوبة إلى الأول، هو خلاف لفظي ليس إلاّ، وإنما الخلاف جرى في مسألة قدم العالم. والخواجة في هذا الخصوص، يرى ذلك نوعاً آخر من الصلح، هو «الصلح» من غير تراضي الخصمين. فيقول مبرراً مذهب الفلاسفة في القدرة: «ولم يذهبوا أيضاً إلى أنه ليس بقادر مختار، بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته،

(١) المصدر السابق، ص ٣٤١.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٦.

وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات، ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية»[١].

ويسلك الخواجة طريقاً استدلالياً آخر، على إثبات القدرة لله تعالى، دون أن يأسر نفسه في استنطاق مفهوم القدرة ذاته. ذلك إن كان العالم في نظره حادث، وهو ما يظهر اختلافه مع الفلاسفة، وإن كان قد تفهم قصدهم، كما ظهر من ردّه على الرازي ـ فإن ذلك كافي كدليل على نفي الإيجاب عن «الأول» ـ ومعناه، أننا إذا ما افترضنا حدوث العالم، وعليه فالمؤثر إن افترضناه موجباً، ترتب عليه القول بحدوثه، لأن الأثر لا يمكن تخلفه عن المؤثر الموجب، وهذا سوف ينتهي إلى تقرير قدم العالم، وهو ما كان الخواجة قد رفضه. وبناء على هذا الاستدلال، ليس أمامنا إلاّ الاعتقاد بأن المؤثر قادر ومختار. من هنا قوله: «وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب». وحتى يستطيع الخواجة تثبيت موقفه من هذه المسألة، قام بردّ كل الشبهات التي تدرع بها المخالفون، والتي تشكل اعتراضات ضمنية على رأيه المختار. ويمكننا إجمالها في العرض التالي:

١ ـ القائلون بالواسطة، وهو ما يطعن في دليل الخواجة، حيث تراءى للقائلين بها أنّه قصارى ما يمكن إثباته، هو اختيارية المؤثر. وعليه، إذا ثبت فعلاً أن المؤثر في العالم مختار، فهذا لا يعني أن الواجب ذاته مختار، مع افتراض وجود الواجب موجباً لذاته، ووجود معلول له موثر في العالم، مختاراً.

٢ ـ وهناك اعتراض آخر، أشبه ما يكون بما ذهب إليه الفلاسفة، كما أشار إليه علاء الدين الطوسي صاحب الذخيرة[٢]، أيضاً، وهو الحجة الأولى والأقوى، لدى

(١) نصير الدين الطوسي، الشرح، عن الأسفار ص ٣١٠ (المصدر السابق).

(٢) ألفت نظر القارىء هنا حتى لا يتم الخلط بين كل من علاء الدين الطوسي صاحب كتاب الذخيرة، والخواجة نصير الدين الطوسي الذي نحن بصدد التعرض لفلسفته. ذلك لأن خلطاً كهذا كان قد سقط فيه آغا بزرك الطهراني في الذريعة، حينما نسب كتاب الذخيرة إلى نصير الدين (الخواجة) بينما هو من تأليف علاء الدين. والفرق واضح لدى المحققين. فعلى الرغم من أن الجامع بين الاثنين هو نسبة «طوس»، فـ الخلاف بين الاثنين كبير. الأول، أي، علاء الدين، سنّي حنفي، بينما الثاني شيعي إمامي. وكتـ الذخيرة، هو على غرار تهافت الفلاسفة، جاء كردّ عليهم، بينما نصير الدين هو من فلاسفة الإمامية!

الفلاسفة في إثبات قدم العالم. وتقريره، أن المؤثر إما أن يكون مستجمعاً لجميع جهات المؤثرية أو لا يكون. ففي الحالة الأولى، يلزم وجود الأثر عنه، لعدم افتقاره إلى مرجّح زائد. وهاهنا ليس أمامنا سوى القول بالترجيح من غير مرجح على طريقة الأشاعرة، هو ما لا يراه الفلاسفة، وهو، أيضاً، باطل عند الخواجة، أو أن المؤثر لا يكون مستجمعاً لجميع الجهات، فيترتب عليه استحالة صدور الأثر. فلا يتحقق القادر، ما دام استجماع جميع جهات المؤثرية يلزم عنه امتناع الترك، وإذا افترضنا انتفاء بعض هذه الجهات يمتنع الفعل فلا يصح الطرفين.

٣ ـ ويتلخص هذا الاعتراض في أن الأثر إما أن يحصل فيكون ـ إذن ـ واجب. ذلك أن الشيء إذا لم يجب لم يوجد، أو يكون معدوماً فيمتنع، لأن الشيء إذا لم يمتنع لا يعدم. وفي الحالتين معاً، لا تتحقق القدرة.

٤ ـ وملخص هذا الاعتراض، أن القادر إن كان هومن إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل، فإن مقتضى الفعل الوجود وهو ممتنع في المعدوم. وعلى هذا الأساس إن الترك لا يقع منه، باعتبار أن الترك فعل للعدم. فلا يتحقق الفعل أيضاً! وتتلخص ردود الخواجة على هذه الاعتراضات في عبارات موجزة جداً، على الترتيب السابق:

ردّ على الاعتراض الأول بقوله: «والواسطة غير معقولة»[1]، وذلك سوف نتعرف عليه في موقفه من قدم العالم وقوله بالحدوث، ونفي أي واسطة بين الخالق تعالى، ومخلوقاته. وليس ثمة من أثبت هذه الواسطة غير الفلاسفة القائلين بالعقول المجردة، وقد سبق أن أقام عليها، ابن سينا، نظريته في الفيض!

وردّ على الثاني بقوله: «ويمكن عروض الوجوب والإمكان للأثر باعتبارين»[2]. وقد ذكرنا، أن هذا يمثل أقوى الأدلة عند القائلين بقدم العالم، وهو أول أدلّة الفلاسفة عليه، كما ذكر أبو حامد الغزالي، وعلاء الدين الطوسي. وهو ما يمثل تخريجاً ثالثاً، وذكياً ـ أيضاً ـ، استطاع الخواجة أن يتجاوز فيه مأزق المتكلمين، حينما لم يجدوا من

(١) المصدر السابق، ص ٣٠٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٠٦.

مخـرج لهـا غير القول بترجيح القادر لأحد مقدوريه، بلا مرجّح. ومفاده، أن الوجوب والإمكـان يعـرضان للأثـر بـاعتبـاريـن، ذلك أن معنى استجماع المؤثر لجميع جهات المـؤثرية، مضموم إليه قدرته، بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، حيث تساوي طرفي الوجود والعدم بالنسبة إليها. وأيضاً إرادته أو الداعي المرجّح لأحد طرفيه. وفي هذه الحالة يجب الفعل، وهذا لا يتنافى مع الإمكان، المتعلق بالقدرة. فالأثر باعتبار ذاته ممكن، وباعتبار المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية المأخوذ فيها القدرة والداعي المرجح لأحد طرفيه، يكون واجباً أو ممتنعاً! إذن الإمكان هو ما يتعلق بالقدرة المجردة، في حين أن الوجوب يتعلق بالقدرة مع وجود ضميمة الإرادة أو الداعي!

وردّ علـى الاعتـراض الثالث بقوله: «[ويمكن]. . اجتماع القدرة على المستقبل مـع العـدم» ومفاده أن القـدرة حال عدم الأثر تحصل الوجود في المستقبل أو تحصل العدم في المستقبل حال وجود الأثر. وإدخال عبارة المستقبل هنا، هو دفع لتوتولوجيا الوجود في حال العدم، والعكس!

وعلـى الاعتـراض الـرابع، ردّ قائلاً: «وانتفاء الفعل ليس فعل الضد»[1]. أي أن «لا يفعـل» التـي تمثـل الطـرف الثـاني للقدرة، لا تعني فعل العدم؛ بمعنى فعل الضد. فالقادر يفعل ولا يفعل، وعدم فعله لا يعني فعل العدم!

كـانـت تلـك هي ردود الخواجـة على ما يمكن من اعتراض على موقفه الثالث، الذي خالف فيه الفلاسفة. بل ما يظهر من أدلته أنه أرتقى ببعض اعتراضات المتكلمين إلى مستوى من الدقة البرهانية نزولاً عندما اقتضته النصوص. وهو لم يخالف الفلاسفة ـ في هذا الموضوع ـ إلاّ فرقاً من السقوط فيما آلوا إليه، كالقول بقدم العالم، وإن كان قد تفهم قصدهم في ذلك، وفي نفي الاختيار.

وقد تبين من موقف ابن سينا، أن الأول خير كلّه. وذاته وخيريته هي غاية فعله، فهـل يعنـي هـذا أن الأول قادر على كل مقدور. أو بتعبير آخر، هل يقدر الله على فعل القبيـح؟ طبعـاً، الفلاسفـة القائلون بأنه «خير محض» لم يجوزوا صدور أكثر من شيء

(١) المصدر السابق، ص ٣٠٨.

واحد عنه، لعدم تعدد أثر الواحد. وكانت حجة المنكرين لذلك ـ خصوصاً الأشاعرة ـ إن الله قادر على كل مقدور؛ أي جواز صدور الشرّ عنه. أما الخواجة، فسوف يرفض ما ذهب إليه الفلاسفة، باعتبار أن عمومية العلّة التي هي الإمكان، تستلزم عمومية الصفة؛ أي القدرة على كل مقدور، لأن تعلق القدرة بالمقدور إنما سببه الإمكان. فلا يصح التعلق مع الوجوب أو الامتناع. وما دام الإمكان حاصل في الجميع، صحّ التعلق: «وعمومية العلّة تستلزم عمومية الصفة»[1]. لقد أثبت الخواجة قدرته تعالى على القبيح وفي الوقت ذاته نفى عنه فعل القبيح. وذلك بسبب التخريج السابق، لمعنى قدرته تعالى على القبيح. فمن جهة نفى عنه الفعل القبيح، لعلمه به وغناه عنه. وما دام ليس هناك داعي لفعل القبيح فإن الأمر سوف لا يتجاوز القدرة، أي الإمكان، «واستغناؤه وعلمه يدلاّن على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى»[2]، لكن عدم صدور الفعل القبيح عنه تعالى، لا ينفي قدرته عليه، لعمومية الإمكان المستلزم لعمومية القدرة كما سبق القول، فالقبيح شأنه ككل الممكنات متعلق بقدرته، غير أن وقوعه يتوقف على الداعي، وقد سبق أن القدرة بدون ضميمة الداعي لا توجب الأثر. فمع امتناع الداعي، لا يصدر عنه الفعل القبيح. فالامتناع هذا الذي سببه علمه تعالى وغناه، لاحق. والأصل هو الإمكان، لذا «مع قدرته عليه [أي القبيح] لعموم النسبة، ولا ينافي الامتناع لاحقاً».

على أن الغاية من هذا التحليل، هو بناء موقف يؤسس للاختيار عند المكلف. فالخواجة، حاول بقدر المستطاع، أن يدافع عن هذا المبدأ، ولو اقتضى الأمر، تبني موقف بعض المتكلمين والدفاع عنهم بطرق أكثر إتقاناً من الناحية البرهانية. فإذا كان قد نفى تصور الفلاسفة للقدرة وما لازمه من نفي الاختيار عن غير واجب الوجود، فمعناه أنه أقر بذلك للإنسان حتى يتم له القول بنسبة الأفعال إلى المخلوق المكلّف، للأسباب التي ذكرها نفاة الجبر عموماً «وبعض الأفعال مستندة إلينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا»[3].

(١) المصدر السابق، ص ٣٠٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٠.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٣٢.

وكمـا أن الخـواجـة في محاولته السابقة حاول دفع كل الشبهات، لإثبات صحة تفسيره للقدرة والاختيار، وهو ما خالف فيه الفلاسفة، فإنه كي يثبت نسبة الأفعال إلى الإنسان، سلك نفس الطريق. فيكون الخواجة، قد عمل ـ بإصرار ـ على اقتلاع فكرة الجبر الفلسفي من الجانبين معاً، ليكون اختيار الواجب لا ينفي اختيار الممكن. وقد أجمل ردوده بهذا الصدد على تسع شبهات، نوجزها كالتالي:

١ ـ صـدور الفعـل مـن المكلـف، إما أن يكون لا صدوره، جائزاً، أو أن يكون ممتنعـاً وفي الحالة الثانية يلـزم الجبر. أما في الأولى حيث لا يمتنع، يجوز الصـدور والـلا صـدور، وهـاهنـا إمـا أن يتـم ذلـك بترجيح الصدور على الـلاصدور، بلا مرجِّح وهو محـال، أو ترجيح الصدور، فيلزم عنه التسلسل أو التوقف عندما يستلزم الجبر.

٢ ـ وإذا تبيـن أن ذلك لم يقع، وأن المكلف لم يكن عالماً بكل أفعاله، لزم عنه عدم ثبوت الافتراض الأول، أي كون الإنسان موجداً لأفعاله.

٣ ـ والشبهـة الثـالثـة، أنـه إذا جـاز أن يكون المكلف قادراً على أفعاله، فمؤداه اجتمـاع قـادريـن على مقدور واحـد، فلو أراد الله إيجاد فعل وأراد المكلف عدمه، فيلزم عن ذلك إما تناقض فيما لو حصل المرادان أو عدماً، أو ترجيح بلا مرجِّح إن حصل أحد المرادين!

٤ ـ والشبهة الرابـعـة، ما ذهب إليه الأشاعرة، وهو أن «الفاعل يجب أن يخالف فعلـه فـي الجهـة التي يتعلق بها فعله وهو الحدوث» وإذا ثبت أننا محدثون، فلا يجوز لنا فعل الحدوث!

٥ ـ وهـذه الشبهـة مبنيـة علـى الأولـى، أي إذا جاز أن يفعل المكلف الحادث، فيصـح أن يصـدر عنـه الجسـم، نظـراً لوجود العلّة المثبتة لهذا التعلق وهي الحدوث!

٦ ـ الشبهـة السـادسة، تتعلق بعدم قدرة الفاعل على أن يأتي الفعل مرتين، فإذا صح أننا فاعلون، لثبت أن نفعل مثل ما فعلنا أولاً!

٧ ـ الشبهة السابعة، وهي أن المكلف، إن كان فاعلاً للخير، فإن بعض أفعال المكلّف تكون أفضل من فعل الله ـ تعالى ـ كما لو كان المكلف فاعلاً للإيمان؛ فإن «الإيمان أفضل من القردة والخنازير» مثلاً!

٨ ـ الشبهة الثامنة، تتعلق بشكر الله تعالى، فإن كان المكلف فاعلاً للطاعات، فكيف يجب شكر الله عليها!

٩ ـ الشبهة التاسعة، وتتعلق بجملة من نصوص الكتاب أوردها أنصار الجبر دليلاً على عقيدتهم مثل قوله تعالى: ﴿**لا تشاؤون إلاّ أن يشاء الله**﴾ و ﴿**وإن الله فعّال لما يريد**﴾.

ويبدوا من هنا، أن الخواجة قد جمع كل الشبهات الواردة للردّ عليها، بما فيها الفاسد، الفاقد للنضج. وذلك حتى يقطع الطريق على أنصار الجبر، ويدحض عقيدتهم. فلخّص ردّه على كل هذه الشبهات المستفادة من ردوده ذاتها، في كلمات قصار، لخصها في الفقرة التالية:

«والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب، والإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفي الإجمال ومع الاجتماع يقع مراده تعالى، والحدوث اعتباري وامتناع الجسم لغيره، وتعذر المماثلة في بعض الأفعال لتعذر الإحاطة ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى والشكر على مقدمات الإيمان والسمع متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا»[١].

وقد أراد الخواجة من قوله ذلك أن يردّ على أصحاب الشبهات السابقة. فردّ على الأول، بما سبق تقريره، وهو كون الفعل، واجب باعتبار قدرة المكلف ويجب باعتبار الداعي، فلا يلزم عنه الجبر. فالقادر يجب عنه الفعل حينما يحصل المرجِّح، وهو ما يتعلق بواجب الوجود من هنا «الوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب».

أما ردّه على الثاني، يخلص فيه إلى عدم استلزام العلم عند الفعل، لأن الفعل قد يحصل في بعض الأحوال ـ كما هو في الحركة الطبيعية مثلاً ـ بالطبع دون لزوم العلم،

(١) المصدر السابق، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤ ـ ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

فإذا انتفى العلم فلا يعني هذا عدم الفعل. ويلزم هذا ـ فقط ـ في حالة القصد، ويكفي في ذلك العلم الإجمالي، فـ «الإيجاد لا يستلزم العلم إلاّ مع اقتران القصد، فيكفي الإجمال»، وردّ على الثالث بقوله: «ومع الاجتماع يقع مراده تعالى»، أي ما معناه، لا وجود لتناقض في حال اجتماع القادرين على المقدور الواحد، فهاهنا يتحقق مراده تعالى، وهذا هو المرجِّح؛ فلا مجال لاعتبار تحقق أحد المرادين، ترجيح بلا مرجِّح، ما دام أن القادرين ليسا على طرف متساوي. أما بخصوص الشبهة الرابعة، فيقول: «والحدوث اعتباري»، أي أن الفاعل إنما يؤثر في الماهية المغايرة للذات، وليس يؤثر في الحدوث الذي هو أمر اعتباري. وعلى الشبهة الخامسة، ردّ بقوله: «وامتناع الجسم بغيره» أي أن امتناع إحداث الجسم عنا، لا يرجع إلى كونه حادث، بل مردّ ذلك إلى أن الجسم لا يصدر عنه الجسم، ولأننا أجسام! أما الشبهة السادسة، فردّ عليها بقوله: «وتعذّر المماثلة في بعض الأفعال لتعذّر الإحاطة» ومفاده أن عدم قدرة الفاعل على الفعل في الزمان الثاني، مثل ما فعل في الزمان الأول، إنما راجع إلى عدم الإحاطة به كلياً. مع أن هناك بعض الأفعال تصدر في الزمان الثاني مثل الزمان الأول. أما على الشبهة السابعة، فإن الطاعة أو الإيمان ليس خيراً في ذاته، وإنما الخير فيما تؤدي إليه الطاعة من جزاء من عند الله تعالى، فيكون فعله بالمكلف، أفضل من القردة والخنازير. ففي كل الأحوال، فذلك من فعل الله. لذا قال: «ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى». يقول الإمام الحلِّي، في شرحه تعليقاً على هذه الشبهة: «واعلم أن هذه الشبهة ركيكة جداً وإنما أوردها المصنف (ره) هنا لأن بعض الثنوية أورد هذه الشبهة على ضرار ابن عمرو فأذعن لها والتزم بالجبر لأجلها»[1].

وردّ على الشبهة الثامنة، بقوله: «والشكر على مقدمات الإيمان»، وذلك بمعنى أن المكلف لا يلزمه الشكر على الإيمان في ذاته، وإنما على مقدماته وتيسير أسبابه والتمكن من تمثُّله. ثم أنهى ردّه على آخر شبهة، بكون ما ورد من السمع عند أنصار الجبر ويظهر منه نسبة الأفعال إلى الله، يحال على التأويل، ويقابله ما يناظره من السماع أيضاً، وما يظهر منه خلافه، مع أن العقل يرجِّح جانب ما يعارضه من السمع،

(١) المصدر السابق، ص ٣٣٦.

وما هو متأول منه، لكون التكليف يقتضي نسبة الأفعال إلى المكلف وكذا ما يتعلق بالوعد والوعيد.

ومن خلال هذه الردود، يظهر، كم كان الخواجة واعياً بما كان من شأنه أن يدحض رأيه في الاختيار. لقد تبين أن الخواجة ناقش الفلاسفة وردّ على موقفهم من القدرة الذي انتهى بهم إلى نفي الاختيار، فأكّد على الاختيار، وإن كان احتفظ ببعض عناصر التعريف والإشكال الفلسفي بخصوص القدرة والمشيئة. ولكنه لم ير ذلك كافياً للقول بالجبر. ومن الجهة الأخرى، خاض مناقشة حادّة مع الجبرية، ومع الأشاعرة خصوصاً، لأجل إثبات الاختيار للمخلوق. فالخلق مختار ومريد وقادر، والمخلوق مختار ومريد وقادر، أيضاً، وبين قدرة الأول وقدرة الثاني لا وجود لأي تعارض. ولم تكن محاولته لإثبات الإرادتين سوى نزولاً عند السماع وتأكيداً لهذه الوسطية، حيث لا جبر ولا تفويض. لذا يؤكّد في شرح «رسالة العلم» موقفه ذاك بقوله: «إنه لا شك أن عند الأسباب يجب الفعل، وعند فقدانها يمتنع، فالذي ينظر إلى الأسباب الأول ويعلم أنه ليست بقدرة الفاعل ولا بإرادته يحكم بالجبر، وهو غير صحيح مطلقاً، لأن السبب القريب للفعل هو قدرته وإرادته. والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار، وهو أيضاً ليس بصحيح مطلقاً، لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة ومرادة. والحق ما قال بعضهم، لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين»[1].

اختيار المضطر عند صدر المتألهين

تولى صدر المتألهين، الدفاع عن كل النتائج الانطلوجية والثيولوجية، التي انتهى إليها ابن سينا. فلا نجازف إذا ما اعتبرنا ملا صدرا، ممثلاً بارعاً لهذه السينوية، خلال القرن السابع عشر الميلادي. لكن وعلى الرغم من ذلك الجهد الكبير الذي بدله الفيلسوف الإيراني في سبيل الدفاع عن ابن سينا، وعلى أسلوب التناص الذي اتبعه في عرض أفكاره، تنويعاً على مقررات الشيخ الرئيس، إلى حدّ النقل الحرفي؛ فإنه لم يستسلم لكل أفكاره. فحتى في حدود الدفاع عن القدرة والإرادة في مفهومهما

(١) الخواجة، رسالة العلم، عن الأسفار المصدر السابق، ص ٣٣١.

السينوي، لم ينساق إلى ما أدّى إليه هذا المفهوم من القول بعدم حدوث العالم. ثمة أمور كثيرة ناقضها، في فلسفة ابن سينا. وهذا لم يمنع من اعتباره ـ حقاً ـ سينوياً بامتياز! لكن ما يميز موقفه بشكل عام، هو عقله النقدي، وحسّه الاقتحامي، ونقاشاته الواسعة للمتكلمين. نستطيع التعرف على موقف صدر المتألهين، من قضية الجبر والاختيار، في هذا المدى الذي تمت فيه تأملات الفلاسفة. وهو موقف بلا شك ينطلق من الوسطية المذكورة، وهي منشأ ذلك الخلاف الذي سوف يتولّى الدفاع فيه عن رأيه، كفيلسوف من جهة، ضدّ المتكلمين، وكإمامي، من جهة أخرى، ضد الفلاسفة الآخرين. غير أن مذهبه في هذه الوسطية ظلّ يستمدّ قوته في مقدمات التحليل السينوي لمفهوم القدرة والإرادة. إن غير واجب الوجود لا يكون مختاراً، بل هو مضطر، شأنه في ذلك شأن باقي الموجودات المسخرة. على أن التسخير هنا والاضطرار، لا يساوقان الجبر بالمفهوم الشائع عند المتكلمين. إن الاختيار حينما ينسب إلى واجب الوجود، يبقى واجباً. وهو لا ينشأ عن داع زائد عن ذاته تعالى. ذلك أن الاختيار مسبوق بمبادىء أربعة: العلم المشيئة الإرادة القدرة. وهي في واجب الوجود، واجبة وأزلية. من هنا قدرته تتميز عن قدرة المخلوق في كونها قدرة ذاتية وبالفعل. وكون علمه قديم، وهو العلم بالنظام الأتم، فإن إرادته قديمة، وهي عين العلم، أي عين ذاته. ولا يمنع أن تكون الإرادة قديمة والموجود حادث عند صدر المتألهين. فحدوث الموجود، لا يعارض قدم الواجب! إن معنى إرادته، أي علمه بالنظام الأتم، والإرادة هي عين الذات، عين المراد. فالذات الواجبة الوجود هي الفاعلة، وأيضاً هي غاية الفعل. فتتحد الإرادة بالمراد والعلم بالمعلوم والعقل بالمعقول!

يبدأ ملا صدرا تحليله لهذه الإشكالية، من تحديد معنى القدرة، وعلى منهاج الشيخ الرئيس يسلك إلى مراده، مع مزيد من التوسع في الإيضاح. فيقدم تعريفين للقدرة، أحدهما يتعلق بتعريف المتكلمين، وهو نسبة الإمكان بين الفاعل والفعل، فيصح الفعل والترك، ولا يتقيد الفاعل بأيّ منهما. أما التعريف الثاني، فهو مختار الفلاسفة، أي أن القدرة هي كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. وقد كان من الطبيعي أن يقبل ملا صدرا بالتعريف الثاني ـ تعريف الفلاسفة ـ وأيضاً عدم القبول بتلازم المعنيين. وذلك لسبب بسيط، هو أن ملا صدرا، يفرق بين

الـقـدرة المنسوبـة للخـالق والقدرة المنسوبة للمخلوق. فهي في الأول واجبة، ذاتية، فعليـة.. وفـي الثـانـي ممكنـة، زائـدة، وعيـن القـوة. وعليـه، فـالقول بالتلازم بين التعريفين، كما وصفه بالخلط والخبط، لا يجوز إلاّ فيمن كانت إرادته زائدة على ذاته، فلا يجوز في حق واجب الوجود. فتعريف الكلاميين القائل بالجواز في الفعل والترك، مـردّه إلـى الإمكـان الذاتـي، وهـو أمـر لا يقبـل به الحكماء في حق واجب الوجود.. فواجب الوجود وجود بلا عدم، ووجوب بلا إمكان وفعلية بلا قوة. إذن، التفسير الثاني كما يراه: «صادق عند الحكماء دون التفسير الأول. ولا يمكن التلازم بين التفسيرين إلاّ في القادر الذي يكون إرادته زائدة على ذاته»[1]. وهكذا نفهم من خلال هذا الدفع، أن ملا صدرا يميز بين القدرتين، فيجيز على أحديهما الإمكان، ولا يجيزه على الأخرى. ذلك بأن القدرة أو الإرادة أو أي صفة تنسب إلى واجب الوجود، فهي تأخذ صورة الواجب. شأنها، شأن الوجود ذاته ومراتبه من الشدّة والضعف.. فكما أن الوجود في الواجب هو واجب، وفي الممكن، ممكن.. فأيضاً، القدرة والإرادة والعلم.. هي واجبة في الواجب، ممكنة في الممكن. من هنا استحال في مذهب الحكماء، القبول بالتفسير الأول للقدرة، وقالوا بأنه يفعل بإرادة زائدة أو عارضة «فهو بمشيئته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة، وهذا أتم أنحاء القدرة»[2]. هذه كانت محاولة لنفي القصد عن اختياره، وتمييزه عن اختيار غيره، لأن علمه بالنظام الأتم هو القصد في عملية الإيجاد، وهذا العلم ليس زائداً أو مفارقاً، بل هو عين ذاته. ومن هنا قصده ذاته، فيترتب على ذلك أن غيره مجبور لوجود القصد غير الذاتي، ولتعلق فعله بالدواعي والمرجِّحات. وهو ما يفسر لنا حقيقة «الجبر» عند ملا صدرا، ذلك الذي يجعل اختيارية الإنسان متحققة وفي الوقت ذاته مجبورة، بفعل الحاجة إلى الداعي والمرجِّح: «وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في إحراقها وفعل الماء في تبريده وفعل الشمس في إضائتها، حيث لا يكون لمصدر هذه الأفاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من فواعلها، لأنها مسخرات بأمره سبحانه، وكذلك حال سائر المختارين غير الله في أفعالهم فإن كلا منهم في إرادته

(١) صدر المتألهين، الأسفار، المصدر السابق، ص ٣٠٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٠٩.

مقهور مجبور من أجل الدواعي والمرجحات مضطر في الإرادات المنبعثة عن الأغراض مستكمل بها»[١]. والظاهر من هذا التقرير أن فيلسوفنا لا ينفي الاختيار عن المخلوق، بل يثبت نوعاً آخر منه، يختلف عن اختيار الخالق. لأن التمييز هنا، يبقى، ضرورياً، لمقام الواجبية وتميزها عن الإمكان. وهذا التمييز، هو ما أدى إلى إضافة الجبر إلى صفة الاختيار، عند الممكن؛ لأن الداعي، إن كان في الواجب، ذاتي؛ هو هو، أي علمه بالنظام الأتم، علمه القديم، الواجب، وهو إرادته، وعقله للعالم. . وغيرها مما توصف به إرادة الواجب، فهو في غيره ليس ذاتياً، مرجّحه أجنبي، وفعله متوقف على المرجِّح، حيث الفاعل ليس علة غائية لفعله. هنا يكون اختياره اضطرارياً وليس حقيقياً. فهو حتى لو كان إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل فإن ذلك يتم بمرجِّح. وهو هنا غير ذاتي. فالحاجة هنا إلى الداعي الأجنبي أو المرجِّح كحاجة الممكن إلى الواجب في وجوده. إن الفقر هنا واحد؛ الفقر في الوجود كالفقر في الداعي. وهو سبب كافي لوجود العلّة الفاعلة الداعية أو الموجدة. بالنتيجة، الممكن لا يمكن أن يكون مختاراً على وجه الحقيقة. فالقدرة فينا عين القوة والإمكان، وهي في الواجب عين الفعلية والوجوب! فكل مختار غير الواجب الأول مضطر في اختياره. هكذا يعيدنا ملا صدرا إلى ابن سينا، ويكاد يبرهن على هذا المطلب بالطريقة ذاتها التي سلكها ابن سينا، حيث ينقل منه، بالحرف، قوله[٢]:

«اعلم: أن النفس فينا وفي سائر الحيوانات مضطرة في أفاعيلها وحركاتها لأن أفاعيلها وحركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة وحركاتها لأنها لا تتحقق ولا توجد لا بحسب أغراض ودواع خارجية، فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الأفاعيل والحركات، لكن الفرق بينهما أن النفس شاعرة بأغراضها ودواعيها، والطبيعة لا تشعر بالدواعي والفعل الاختياري لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة إلا في واجب الوجود وحده. وغيره من المختارين لا يكونون إلاّ مضطرين في صورة المختارين. فإن نفوس الأفلاك تفعل حركاتها من جهة دواع ومعشوقات قاهرة عليها كما ستعلم، وحركات الأفلاك والكواكب تسخيرية إلاّ أنها ليست بطبيعية. فإن الحركات الطبيعية تكون على اللزوم من غير إرادة

(١) المصدر السابق، ص ٣١٠.
(٢) المصدر السابق ص ٣١٢. قارن بين كلامه وكلام الشيخ الرئيس في التعليقات ص ٥٢، المصدر السابق!

وشعور ورضى وما يلزم شيئاً كذلك ليس يلزم نقيضه أيضاً في حالة واحدة [. . .] فكل مختار غير الواجب الأول مضطر في اختياره مجبور في أفعاله. فالقدرة في نفوسنا عين القوة على الفعل والاستعداد والتهيؤ له، فلا فعل بالاختيار إلاّ من الحق (تعالى)».

غيـر أن مـلا صـدرا سوف لا يسمح لنفسه بالاستمرار على هذا الطريق السينوي. فـالانفصـال يبـدأ حيـن يـصـل الأمـر إلـى استلـزام قـدرة الواجب، القول بقدم العالم ودائميتـه. وهنـا يكـون قد اقتفى طريق الخواجة، وسلك طريقاً مغايراً للفلاسفة. فهي جرأة منقطعة النظير، لو أننا وضعناها في مرحلتها تلك، حيث سلطة المفاهيم وضعف آلـيات النقـد الجـذري! فالملا صدرا، كما استطاع أن يقطع مع الفلاسفة في الكثير من القضايا، فهو في هذا الخصوص، لا يمدّ يده إلى المتكلمين، وإنما يصحّح رؤيةً، رأى من الأجدر بالحكيم أن لا يسلك فيها، سبيل التعصب والجحود. فلا وجود لأي لزوم بين القول بـالقـدرة الواجبة، وقدم العالم. وبهذا يكون ملا صدرا قد خالف الفلاسفة، ولكنه، رغم ذلك لم يقل بمفارقة الإرادة، على طريقة المتكلمين. وسوف يخالف فيها الإمـاميـة أنفسهـم، ويـردّ عليهم أيضاً؛ يقول، دفعاً لاعتراض القائل بالملازمة: «فإن قـلت: إذا حقـقـت القـدرة علـى هـذا الـوجـه فـي البـارىء جلّ ذكره، يلزم قدم العالم، ويستحيل زواله ودثوره، قلنا: من رجع إلى ما ذكرناه في كيفية وجود الطبائع الكونية ونحو حصولها، وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الأفلاك والعناصر ونفوسها وقواها مع صفاء الذهن وإمعان النظر وترك الجحود والعصبية، يعلم علماً يقيناً أن القدرة الحقة أزلية ثابتة، والمقدورات حادثة متجددة الحصول، ولا منافات بين أن يكون الإيجاد قديماً والوجود الذي أثره حادثاً في إيجاد ما لا يكون نحو وجوده إلا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم، وهو جميع ما في عالم الطبيعة».

ويقول في موضوع آخر: «ومع ذلك [أي مع كونه جل اسمه] تام الفاعلية في ذاته من غير إرادة زائدة أو داع منتظر ومرجِّح مترتب، لا يلزم قدم العالم وتسرمد ما سواه من عالم الطبيعة والإجرام، فلكية كانت أو عنصرية، صورة كانت أو مادة، نفساً كانت أو جسماً»[1].

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٧.

وقد يتساءل الناظر في هذا الجدل الحاصل بين الفلاسفة والمتكلمين، كيف يسمح ملا صدرا لنفسه بمخالفة ابن سينا، مع أن هذا الأخير كان قد بنى فكرة القدم على مفهوم القدرة الذي تبنّاه صدر المتألهين، بالحرف؟ بل ذهب إلى أن اعتبر منشأ تلك الملازمة، جحود وتعصب. لعلّ مردّ ذلك ـ طبعاً ـ إلى كون الفيلسوف الشيرازي ظل يقضا ونبيها. ولم يقطع حبله السرّي مع المنقول الشرعي، بل تبناه ونافح عنه وأقام عليه حكمته المتعالية. لذا يقول: «لأنه مسلك دقيق ومنهج أنيق، لا يسبقنا أحد من حكماء الإسلام والمتكلمين، ولا حصل أيضاً للصوفية الإسلامية بطريق الكشف والذوق، بل بمجرد متابعة الشرائع والتسليم لأحكام الصادعين سلام الله عليهم أجمعين»[(١)].

سوف يتولّى صدر المتألهين من جهته، إجراء نقاش واسع مع المخالفين، وخاصة، المتكلمين. إذْ لم يكتف بمخالفتهم، فحسب، بل عمل على إبطال آرائهم، وتنفيذ حججهم، وتشخيص فساد ما انطوت عليه آراؤهم بهذا الخصوص.

لقد تبين من البداية أن ملا صدرا تبنى تفسير الفلاسفة للقدرة، وخالف تفسير المتكلمين، وأيضاً التفسير القائل بالتلازم. لا أقلَّ، في حدود ما يتعلق بقدرة واجب الوجود. من هنا اعتبر قول الذين أرجعوا الإمكان في الجانبين وصحتهما ـ حسب تفسير المتكلمين للقدرة ـ إلى ذات المعلول، قولاً سخيفاً. ذلك لأننا لو افترضنا أن مردّ ذلك إلى الإمكان الذاتي، لترتب عليه أن كل فاعل موجب، يكون قادراً. فلا يكون هناك فارق بين الموجب والمختار. إذا كان كل معلول ممكن متساوي في طرفي الوجود والعدم. أما لو أريد بذلك «محض الإمكان الواقعي أو القوة الاستعدادية المستدعية للحدوث الزماني، فقد علمت بطلانه في الفاعل التام

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٧ ـ ٣٢٨، تجدّر الإشارة إلى أن من علماء الإمامية المتأخرين من التفت إلى ذلك، ونذكر على سبيل المثال ما ذكره العلامة رضا المظفر في شرحه لهذه الفقرة من كتاب الأسفار، يقول: «وكون منهجه أنيقاً لكونه جامعاً بين حدوث عالم الطبائع وسيلانه وبين عدم انقطاع فيض الله وعدم نفاد كلماته. فإن القول بالحدوث المستلزم لانبتات جوده (تعالى) أثمة أكبر من نفعه والحدوث الدهري القائل به أستاذه (قده) أيضاً مذهب فحل، ورأي جزل، جامع بين الأمرين موفق بين الجنسين إلا أن منهج المصنف (أعني الحدوث الزماني) أطبق بما ورد في الشرائع الإلهية».

الفاعلية»[1]. كما نعت مذهب الأشعري بالقبح، نظراً لما يؤدّى إليه إنكاره للعلة والمعلول إلى موقف التجويز ودحض اليقين! فالأشاعرة تبنوا التعريف السابق للقدرة (صحة الفعل والترك)، وهو عندهم جائز ما دام مذهبهم، لا يرى الإيجاب سبباً لتحقق الوجوب. فتكفي الأولوية الواقعة دون الوجوب لحصول فعل المختار. وهذا ما دفعه إلى القول: «وقد علمت، أن الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستنكر يخرج الإنسان عن الجزم بشيء من الأحكام اليقينية، ويجوّز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهاني ضروري المقدمات الاقتراني»[2]. فإذا ما ثبتت الإمكانية، فإن ذلك يعني وجود الحاجة إلى السبب التام الموجب، لأن الإمكان هو مناط الحاجة إلى العلّة؛ «ولا يغنيه من جوع إمكانه إلاّ الفاعل الحق دون غيره مما يحصل به الأولوية غير البالغة نصاب الوجوب»[3]. وسيجد ملا صدرا نفسه أمام اعتراض آخر بهذا الخصوص، يتعلق بما ذهب إليه المتكلمون في مفهوم الإرادة، وهو تعلقها بطرفي الممكن، وبكل الممكنات. وهنا يعتمد ملا صدرا على تصوره للقدرة والإرادة في ردّ هذا الاعتراض. ذلك من خلال مذهبه في وحدة العلم والمعلوم، والإرادة والمراد، وجعله هذه، تلك، بحيث علم واجب الوجود هو عين إرادته. على هذا الأساس لا تستوي نسبة الإرادة إلى الطرفين. فكما أن العلم يتشخص بالمعلوم، وبناء على مبدأ الهوية نستطيع القول باختلاف زيد عن عمرو، فيترتب عليه اختلاف العلم بأحدهما عن الآخر، نظراً لتعين العلم بالمعلوم، فإن أمر الإرادة أيضاً يؤول إلى هذا الافتراق في تشخّص المراد. فلا شك أن الموجود ـ المراد ـ كما أن الوجود يتشخص به، فإن الإرادة تتشخص بالمراد، نظراً لاتحاد كل من الوجود والإرادة والعلم. فإذا كان علمه بالنظام الأتم علّة فاعلية لإرادته، أي وجود الأثر، فكيف يجوز تعلق إرادته بالطرف الآخر. إذ لو جاز هذا التعلق، لجاز وجوده ـ أي الطرف الآخر ـ وهو محال في حق الواجب، لأن إيجاده هو علمه، وعلمه بالطرف الآخر، ليس على نحو العلم بالنظام الأتم، فيمتنع. إن هذا المنظور الذي يؤسس عليه ملا صدرا، موقفه من الإرادة والوجود، جعله في موقع قوة

(١) المصدر، ص ٣٢٠.
(٢) المصدر، ص ٣٢١.
(٣) المصدر، ص ٣٢٣.

في الردّ على المتكلمين. هذا مع أنه لا يرى في ذلك ما ينافي كون الإرادة متعلقة بجميع الممكنات الواقعة. وهو هنا يؤكد على علمه تعالى بجميع الأشياء الكلية والجزئية الواقعة أو التي ستقع، فوجود أي كان متّحد الهوية مع الموجود، وكذاالعلم بالمعلوم والإرادة بالمراد. وفي إثباته لعلم «الأول» بالجزئيات، يخالف ابن سينا، أيضاً!

وللملا صدرا هنا اعتراض على الأشاعرة فيما راموه من القول بالإرادة الجزافية بناء على القول بالترجيح بلا مرجِّح والمُخصِّص الأولوي وما هو في طول القول بالتجويز. مركزاً على إحدى أهم ركائز هذا المنحى. هو قوله تعالى: ﴿**لا يسئل عما يفعل**﴾؛ النص الذي من خلاله جوّزوا على الخالق فعل كل شيء، وإتيان كل مقدور ـ بالمعنى الذي أعطوه للقدرة؛ صحة الفعل والترك ـ وهو ما يناغم موقفهم من الجبر أو نسبة الأفعال إليه. وقد قسم ملا صدرا معنى الآية إلى قسمين: الأول ما يتعلق بالسؤال عن العلّة التي تتحقق بها الفاعلية عند الفاعل. وهو ما لا ينطبق على الفاعل الواجب الوجود. وهو باطل ـ أيضاً ـ لا يراه أحد من «الحكماء الموحدين والعرفاء الشامخين». وهناك السؤال عمّا يتحقق به الفعل ويتعين به الصدور ويترجّح على غيره. والسؤال هنا يثبت ولا حرج. «فقد تبين وتحقق أن اللِّمية ثابتة لأفاعيل الله (سبحانه) بمعنى المجعولات. أو بمعنى صدوراتها وإن لم يثبت في جاعليته (تعالى) بمعنى كون جاعليته بسبب وعلّة غائية غير ذاته»[1].

وسيخوض ـ ملا صدرا ـ من جانب آخر، جدلاً واسعاً، يدفع به اعتراض الأشاعرة، ورأيهم في الإرادة التي جعلوها زائدة على الذات ومغايرة للعلم. وهو ما بنى عليه كل آرائه السابقة. فلو سلمنا برأي المتكلمين، أشاعرة كانوا أم معتزلة، فسوف نكون مضطرين لإعادة النظر في كل ما شيّده من مفاهيم وتصورات بخصوص القدرة والإرادة. الأشاعرة من جهتهم جعلوها ـ أي الإرادة ـ صفة مغايرة للعلم والقدرة، فهي مخصصة لأحد المقدورين. أما المعتزلة فاعتبروا الإرادة باعتقاد النفع، لذا إذا اعتقد بالنفع تم ترجيح أحد الطرفين على الآخر. ولا شك أن القول باتحاد الإرادة والعلم كما ذهب إليه فيلسوفنا، سيلاقي اعتراضاً من قبل بعض الإمامية

(١) المصدر، ص ٣٢٧.

أنفسهم. وسبب ذلك راجع إلى أننا لو قلنا، أن العلم هو الإرادة، لقلنا أن الله يريد كل شيء بما في ذلك الظلم والكفر والقبائح. لأن الله يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء. وعلى الرغم من أن موقف ملا صدرا كان على درجة من القوة، يمكنه من الردّ الجميل على هذه الاعتراضات، إلاّ أنه لم يكن هاهنا، على ما عهد عليه في الردّ المتقن. ومع أننا نلاحظ أساساً متيناً يقف عليه في نسبة الخير إليه تعالى، ونفي الجبر والقبيح عنه، إلاّ أنه سقط في المحذور، مما يؤكّد وجهة نظرنا، بأن موقفه القوي لم يُسعفه ٱستدلاله الذي كان على نسبة من الضعف فيما لو قسناه بحجة الخصم، وأيضاً بما احتج به على الخصوم في موارد أخرى. وقد جاء ردّه كالتالي[1]: «إن فيض وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيراً في نظام الوجود، فليس في العالم الإمكاني شيء مناف لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته ولا أمر غير مرضي به. فذاته بذاته كما أنه علم تام بكل خير موجود، فهو أيضاً إرادة ورضاء لكل خير. إلا أن أصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مرادة له (تعالى) مرضى بها له، فضرب منها خيرات محضة لا يشوبها واقعية إلا بحسب إمكاناتها الاعتبارية المختفية تحت سطوع النور الإلهي الوجوبي على تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها، وضرب منها خيرات يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستول والشر مغلوب مقهور، وهذا القسم أيضاً مراد لا محالة واجب الصدور عن الجواد المحض والمختار لكل ما هو خير، لأن في تركه شراً كثيراً، والحكيم لا يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل وأما الشر المحض والشر المستولي والشر المكافي للخير فلا حصول لأحد من هذه الثلاثة في هذا العالم، فلم يرد الله شيئاً منها، ولم يأذن له في قول «كن» للدخول في حريم الكون والوجود، فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة أيضاً إنما يريدها بمن هي لوازم تلك الخيرات، لا بما هي شرور، فالشرور الطفيفة النادرة داخلة في قضاء الله بالعرض وهي مرضى بها كذلك».

وقد فطن إلى هذه الملاحظة عدد من الشراح والباحثين، مما سيترتب عليه نوع آخر من الاستدلال، الذي يقوم على مفهوم نسبية الشرور أو أعدامها[2].

---

(١) المصدر، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٢) نجد آثاراً لذلك عند ابن سينا نفسه كما في التعليقات، «الخير هو كمال الوجود، وهو واجب الوجود =

الجبر الفلسفي وامتداداته في مجال أصول الفقه

وإن كان من الأولى، إرجاء هذا المبحث، إلى ما سنبحثه في مجال الاجتهاد وباب التأصيل، فإننا ارتأينا إدراجه مقدماً في هذا المورد، لشدّة علاقته بمبحثنا، وللوحدة الموضوعية الجامعة بينهما.

لقد تولّد عن ذلك نزاع آخر، حصل في دائرة التشريع، بين علماء الإمامية. وكان من الضروري أن تعالج هذه الإشكالية من قبل الفقهاء ـ وهو أمر طبيعي ـ لو أدركنا المكانة التي تحتلها الفلسفة في مجمل التراث الإمامي، وخاصة الاجتهاد الفقهي عند الإمامية! إن الفقيه أو المجتهد الإمامي لا يصير كذلك حتى يكون على درجة من الاستيعاب والإحاطة بمبادىء الحكمة ومتقناً لمطالبها. ولو أنه ظهر من لا يرى ضرورة لذلك، بالنسبة للمجتهد ـ مثل السيد الخوئي من المعاصرين ـ إلاّ ما كان له علاقة بآليات الاستنباط، فإن واقع المجتهدين وأجواء البحث تجعلهم يولون أهمية خاصة بهذا الحقل المعرفي. ثم لا شك أيضاً، أن ثمة مفاهيم فلسفية، كانت قد فرضت نفسها على ميدان الفقه وأصوله. فالمجتهد الذي يقصد كتاباً في مستوى «كفاية الأصول»، شرحاً له أو تعليقاً عليه، سوف يجد نفسه مضطراً للجوء إلى دراسة مبادىء الفلسفة، من هنا حينما يتصدى فقهاء متأخرون إلى هذه الإشكالية ـ كما سنبين ـ من موقع البحث الفقهي والأصولي، فذلك، لأنهم يمثلون مرحلة ناضجة في تاريخ التأصيل الإمامي، ألا وهي مرحلة ما بعد الأستاذ الأنصاري، وهي مرحلة تلميذه الملا الخراساني حيث تمّ زواج جديد، بين الفلسفة وعلم الأصول، فأصبح تداول المفاهيم الفلسفية، أمراً طبيعياً، في دائرة علم الأصول. ويظهر من تتبع مباحث الفقه وأصوله، أن إشكالية الجبر عولجت ضمن مطالب كثيرة وبصورة مباشرة أو ضمنية، خصوصاً ما يتعلق

= بالحقيقة، والشر عدم ذلك الكمال»، وهذا ما أشار إليه العلامة المظفر في تعليقه على كلام صدر المتألهين، السابق يقول: «هذا لا تنحسم به مادة الشبهة [...] والجواب أن الشرور بما هي شرور بالحمل الشائع الصناعي كما لا تتعلق بها الإرادة كذلك لا يتعلق بها العلم لكونها إعداماً، وهذا لا ينافي تعلقهما بالذات بها بما هي شرور بالحمل الأولى الذاتي فقط».

بمسألة اتحاد الطلب والإرادة، وهو ما قال به الشيعة عموماً والمعتزلة، وأيضاً ضمن مطلب التجري، وهو مطلب يتعلق بمباحث «القطع» في علم أصول الفقه. وعموماً لاحظنا محاولة جماعية، وإن اختلفت طرائقها الاستدلالية، للتأكيد على الاختيار، وحتى لو ظهر أن بعضهم في مقام الاستدلال على اختيارية الإرادة، كان قد سقط في محذور الجبر. غير أن الجدل الذي شهدته المدرسة الإمامية في مجال الفقه وعلم الأصول، والاختلافات التي حصلت بين رجالات الفقه والاجتهاد ـ خصوصاً المتأخرين منهم ـ لم تكن واقعة فيما إذا ثبت اختيار المكلف، أم لا، من حيث دلّ العقل والسمع على اختياريته، لوجود التكليف. بل الخلاف فيما تراءى لبعضهم البعض في طبيعة الاستدلالات، التي كانت إما عاجزة عن دفع المحذور أو واقعة فيه من حيث لا يشعر المستدلون، مثل ما حصل في تقرير الآخوند في ضوء ما سنشير إليه.

وأصل الخلاف، حول علاقة الطلب ـ الذي بمعنى الأمر ـ بالإرادة؛ فقد أنهى الأشاعرة هذا الجدل بتقرير عدم اتحادهما. وحجتهم في ذلك، أن القرآن كلام الله قديم، وهي صفة له، قديمة. وهو ليس الألفاظ، بل الكلام النفسي. فاللفظ مجرد مظهر له. وبهذا الخصوص، خالفهم المعتزلة بالقول بحدوث الكلام، وخلق القرآن. وبأنه لا وجود في النفس سوى للعلم وللإرادة وللكراهة. ولا وجود للكلام النفسي، هاهنا. وردّ الأشعري، أن ثمة أمراً آخر مغاير لهما، هو الطلب. وهذا هو منشأ القول بعدم اتحاد الطلب بالإرادة. وليس ذلك أمر الأشاعرة خاصة، بل هناك من الإمامية من نحى إلى هذا الرأي. وإن لم يكن ذلك على المشهور. فقد قال بذلك كل من الشيخ محمد تقي الأصفهاني، وأيضاً البروجردي.

واعتراض القائلين بعدم الاتحاد، يستند إلى مثال الأمر الاختياري والاعتذاري، حيث يحصل فيها الطلب من دون إرادة، مع أننا لو قلنا بالاتحاد، وثبت أن الكفار مكلفون بإرادته، فذلك محال، لعدم تخلف إرادته عن المراد. فيلزم أن تكون هذه الصفة، هي الطلب. من هنا نشأ ذلك الخلاف بين فقهاء الإمامية فيما بينهم والقائلين بعدم الاتحاد أو بين القائلين بالاتحاد أنفسهم. وتتلخّص تلك المطارحات في ما يأتي تقريره.

يرجع الآخوند سبب ميل من أسماهم بـ «بعض الأصحاب» [أي الإمامية] إلى ما ذهب إليه الأشاعرة في الاختلاف الحاصل بين الطلب والإرادة في أحوالهما اللفظية.

فـالطلـب، كما يرى الآخوند، الذي يكون بمعنى الأمر، ليس هو الطلب الحقيقي، أي «الـذي يكـون طلبـاً بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقـاً، بل طلباً إنشائياً»[1]. وهو طلب يراد منه الإنشاء، حين إطلاقه. وهو ما يخالف حال لفـظ الإرادة، حيث يدل إطلاقه على الإرادة الحقيقية. هذا الاختلاف هو سبب، ذلـك الميل الذي أرتآه الآخوند، وسيعمل على دفعه في ضوء تحليل دقيق ينتصر فيـه للمـوقـف الإمـامـي المشهور. فالطلب والإرادة متحدان، ولفظاهما يفيدان مفهوماً واحـداً. فـالطـلـب المنشـأ هـو عيـن الإرادة الإنشـائيـة؛ فهما «مُتّحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً»[2]. وهذا بالتأكيد لا يعني أن الطلب الإنشائي الذي ليس بحسب الحمل السابق يكـون طلـبـاً حقيقيـاً متـحـداً مـع الإرادة الحقيقية. فالتغاير هنا ـ حسب الآخوند ـ بيّن وواضح. وعلى هذا الأساس لا يرى أي صفة أُخرى قائمة في النفس غير الإرادة؛ يراها الأشاعرة، هي الطلب. أما ما تدرع به هؤلاء، بوجود الأمر دون الإرادة كما هو الحال في الاختبار أو الاعتذار، فقد بنى الآخوند دفعه لذلك على ما سبق بيانه في اختلاف لفظ الطلب بين الحقيقي والإنشائي. فكما أن في حالة الاختبار أو الاعتذار، لا نكون أمام إرادة حقيقية، فكذلك لا نكون أمام طلب حقيقي. فما هو حاصل هنا، ليس إلاّ مجرد طلب إنشائي. إذن لا مندوحة عند الآخوند من رفض هذا الاتحاد بين الطرفين. هذا دون أن يرفض الانفكاك بينهما في الحالة الأخرى، حيث يتعلق الأمر بحال اللفظين؛ فإن أريد بأحدهما الإنشاء والآخر الحقيقة، فلا مفرّ من القول بالمغايرة. لكن الآخوند هنا، سوف يعود إلى تثبيت نوع من المصالحة بين الطرفين، من خلال قوله: «ثم إنه يمكن ـ مما حققناه ـ أن يقع الصلح بين الطرفين، ولم يكن نزاع في البين، بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً. ويكون المراد بالمغايرة والاثنينية، هو اثنينية الإنشائي من الطلب، كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه، والحقيقي من الإرادة، كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظياً، فافهم»[3].

(١) الآخوند محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، ص ٦٤ ط ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت.

(٢) المصدر، ص ٦٥.

(٣) المصدر، ص ٦٦.

إلاّ أن إشكال الأشاعرة والقائلين بالمغايرة هنا، سيواصل استنطاقه لمذهب القائلين بالاتحاد. فإن قلنا باتحاد الطرفين، فكيف نفسر تكليف الكفار، بالإيمان؟! هل هذا معناه أننا أمام تكليف غير جدّي؟! ما دام أن عدم وجود إرادة هناك، يعني، عدم وجود طلب حقيقي! أو، هل إننا أمام تكليف جدّي، بإرادة؟ وهاهنا نسأل، كيف تتخلف الإرادة عن المراد؟

ولعلّ هذا التحدي هو ما كان أثر في ميل بعض الإمامية، لنفي الاتحاد. والآخوند إزاء هذا الاعتراض، لا يجد سبيلاً آخر، غير العمل على تقسيم الإرادة إلى قسمين: أحدهما تكويني والآخر تشريعي. فالأول يتعلق بالعلم بالنِّظام الأتم، بينما الثاني يتعلق بالمصلحة التي هي ملاك الحكم. والإرادة التشريعية هي ما يتعلق بالتكليف، وليس الإرادة التكوينية. وقد يحصل التوافق بين الإرادتين، وهاهنا لا يلزم التخلف، ويتحقق المراد، لا محالة. وإذا ما اختلفا، فيكون الاختيار للمكلف.

ثمة إشكال آخر وارد في هذا التخريج. ذلك إن كانت الطاعة والإيمان، مرادين له تعالى، فكيف يصح التكليف بهما، مع أن الاعتبار قائم على وجود الاختيار في المكلف وهو موقف الآخوند نفسه؟! لكنه، يجد مخرجاً لذلك الإشكال، عن طريق القول بالمقدمات الاختيارية. فلولا وجود الإرادة المسبوقة بمقدماتها الاختيارية، لثبت الإشكال، وهو ما لا يجوز عليه تعالى. لكن يبقى الإشكال موجوداً، إذْ ماذا يعني التكليف ما دام المكلف في نهاية المطاف، مسلوب الاختيار، ومقهوراً للإرادة الأولى؟

نكاد نقول، أن الآخوند، في جوابه على هذا الإشكال، لم يكن قوي الحجة. بل قصارى ما انتهى إليه، هو الوقوع في المحذور. وذلك أنكر عند قومه، من القول بانفكاك الطرفين ـ الإرادة والطلب ـ فهو يرجع العقاب إلى الكفر والعصيان، ويرجع هذين الأخيرين إلى الذات. فالكفر والعصيان ناتجان عن الاختيار، الناشىء عن مقدماته. وحتى هنا، ظل التوهيم قائماً، باختيارية المكلف. لكنه، يعود مرة أخرى إلى نسبة تلك المقدمات الاختيارية إلى الشقاوة الذاتية لهما، حيث الذاتي لا يعلّل. وهنا يتوقف الآخوند، ولا يسمح بالتمادي في السؤال عن هذه الشقاوة الذاتية، التي

اعتبرهـا من فعل الخالق، وكفى! يقول[1]: «قلت: العقاب إنما بتبعه الكفر والعصيان التابعيـن للاختيار الناشىء عن مقدماته، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإن (السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي في بطن أمه) و(الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)، كما في الخبر، والذاتي لا يعلّل، فانقطع سؤال: إنه لمَ جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً؟ فإن السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى (قلم إينجا رسيد سربشكست)، قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام».

نـلاحـظ هنـا، أن الآخـونـد علـى الرغم مما انتهى إليه، كان يرى تعلق التكليف بـالاختيـار. لكن، صعب عليه أن يحلّ إشكال الاتحاد، ومفهوم الإرادة الذاتية، التي ظهـر أنه تبنـى فيهـا مـذهب الفلاسفة. وهذا ما سوف يدفع بالكثير من المتأخرين إلى تجاوز هذا المأزق، باجتراح طرائق أخرى في معالجة إشكالية الاتحاد أو الانفكاك بين الإرادة والطلـب. وقـد نجـد الآخونـد في موقع آخر، بنى عليها موقفاً آخر في مسألة «التجري» في مبحث «القطع» حيث انتهى بما انتهى به في المبحث السابق، بالتوقف عند سؤال «اللمّ» سواء فيما يعني إيجاد الخالق للشقاوة الذاتية أو فيما يتعلق باختيار الكافر، للكفر، والمؤمن للإيمان! فالعلّة في ذلك إذن، هي الشقاوة الذاتية أو القرب والبعد منه تعالى. أما التجري، ويعني به هنا، العمل بخلاف القطع، مع عدم الإصابة. فإن المتجري رغم أنه مستحق للعقـاب بسبب سوء سريرته وقصده العصيان، فهو غير مختـار. وهـذا القـصد يتـم إلاّ بمـا يقطع «أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي، لا بعنـوانـه الطـارىء الآلي»[2]. فالعقاب يقع عليه من جهة قصد العصيان، وليس على الفعـل الـلاإختيـاري. وإذا جـاز أن يعتـرض عليـه بكـون القصـد من مبادىء الاختيار اللاإختياري، بالضرورة، فإنه يردّ، فإن بعض مبادىء الاختيار يكون وجوده بالاختيار، «مضافاً إلـى أن الاختيار وإن[3]. ويواصل الآخوند، احتجاجه، بتبيان الفائدة من بعث الـرسـل وإنـزال الكتب؛ فإنه يرجع ذلك إلى باب الذكرى، وليكون ذلك للانتفاع لمن

(١) المصدر، ص ٦٨، ومعنى كلامه بالفارسية: «لما وصل القلم إلى هنا انكسر رأسه»!
(٢) المصدر، ص ٢٦٠.
(٣) المصدر، ص ٢٦٠.

حسنت سريرته، وحجة على من خبثت طينته. فهي بمثابة الحجة البالغة، ليس إلاّ. ويرجع ذلك إلى ما أكّد عليه المنقول، وشهد به على صحة ما ذهب إليه. فليس المخالفة هنا تتعلق بمخالفة اعتقادية وأخرى واقعية، اختيارية. وهو ردّ على المحقق السبزواري[1]، بل إنّ هناك منشأً واحداً للمعصية يلزم عنه العقوبة. فالآخوند هنا كان يرى نفسه في موقع المدافع عن الاختيار المتعلق به التكليف، وهو في الوقت نفسه كان يؤكد على صور أخرى للجبر. ومردّ هذا الغموض فيما يظهر من طبيعة التحليل الآخوندي، هو تلك الطريقة التوليفية، وأيضاً منهجية التخريج، التي تمنح العالم مرونة زائدة، في الانزياح والتخريج، لكنها تقوده غالباً إلى الباب المسدود. وهذا ما سوف نلاحظه عند من أتى بعده من فقهاء، وكيف أنهم حاولوا إعادة النظر في صميم مفهوم الإرادة وعلاقتها بالعلم، من جهة، أو بالطلب، من جهة أخرى.

لقد انبرى عدد من الفقهاء، للردّ على فكرة الاتحاد. مستشكلين على الآخوند في كثير من النقاط. فالنائيني، يرى انفكاكاً بين الطرفين، ويعزو ذلك إلى اختلاف المفهوم. لأن الإرادة كيف نفساني، بينما الطلب تصدّي. أمّا من ناحية المصداق فهناك اختلاف من حيث المقولة. فالإرادة كيفية بينما الطلب فعل! وبذلك حاول النائيني[2] أن يبرهن على فساد القول بالاتحاد، لذا اعتبر الطرفين منفكين. أما استشكال البروجردي على الاتحاد[3]، فهو لا يختلف عن سابقه، من حيث اعتبار الإرادة تختلف مفهومياً عن الطلب؛ إلاّ أنّه زاد عليه، أن ذلك لا يعني وجود صفة أخرى في النفس على طريقة الأشعري. ذلك أن الطلب عند الأشعري هو صفة نفسانية أيضاً. فالبرجردي، ينفي هذا القول، استناداً إلى استدلال الآخوند بخصوص الإرادة في الأمر الامتحاني، بكون الإرادة حاصلة في مقدماته.

---

(١) المصدر، ص ٢٦٢.

(٢) السيد محمد الشيرازي، الأصول: مباحث الألفاظ ص ١٧٧ ـ ١٧٨، ط٣، مؤسسة الفكر الإسلامي، ١٤٠٨هـ.

(٣) المصدر ص ١٨٠، يقول السيد الشيرازي: «إنه لا دليل على كون الطلب تصدياً، ولذا صحّ قولنا: فلان طالب حضور الإمام، ولا تصدّي له، كما في عكسه يقال: «فأردت أن أعيبها» وفيه تصدّ، ومثاله بالضالّة من باب القرائن فكل منهما للأعم منه.

أما ما يتعلق باستحقاق العاصي للعقاب مع ثبوت عدم اختياريته الحقيقية، فقد سلك الأصبهاني، الطريق ذاته، باعتبار العقاب منشأة ملكة النفس الرديئة «فإن المهية موجودة في العلم الأزلي، طالبة الدخول في عالم الوجود، فيجب على الواجب إفاضة الوجود»[1].

كما ذهب إلى تأكيد اتحاد العلم والإرادة، على أساس التصور نفسه الذي سبق معنا في تحليل القدرة والإرادة عند الفلاسفة. فالمعلوم «إذا كان صلاحاً بحسب النظام الكلي، فنفس العلم علّة للتكوين، فإن المحل قابل يسأل بلسان استعداده؛ الدخول في دار الوجود، والمبدأ تامًّا لإفاضة. فلا محالة يفيض الوجود. وذكر مثله في التشريعية، حيث إن مقتضى العناية: سوق الأشياء إلى كمالاتها، وإعلام المكلفين بصلاحهم»[2].

ونكتشف في أبحاث العلامة طباطبائي، تفسيراً جديداً لهذه المشكلة، أي قضية الجبر والاختيار، بشكل عام. وفرادته بالنسبة للمتأخرين، كونه فقيهاً وفيلسوفاً، عنده من الإحاطة بالجانبين، ما يكفيه لتفادي الوقوع في المحاذير، التي قد تجعل ما يتقرر في دائرة الفقه، يناقض ما قد يحصل في الفلسفة. فهو من ناحية يقر بمبدأ اختيار الإنسان المضطر في اختياره، لكنه يمنحها تفسيراً آخر، يكاد يختلف عن سابقيه ومعاصريه. فليس كونه مضطراً راجع إلى وجود إرادة أخرى سابقة، ينتهي إليها التسلسل. بل في كونه مخلوقاً مختاراً، لكن ليس باختيار منه، فـ «المراد بكونه مضطراً في اختياره، أنه جعل مختاراً لا باختيار منه. بل خلق كذلك. والمراد بكونه مجبوراً في أفعاله، أن لغيره دخلاً في تمام فاعليته. فليس يختار الفعل عن استقلال من نفسه من غير دخل من مسخر أو داع زائد، سواء في ذلك أفعاله الاضطرارية والاختيارية. وليس المراد بالجبر، ما يقابل التفويض والأمر بين أمرين»[3].

---

(1) المصدر السابق، ص ١٨٦.

(2) المصدر، ص ١٨٦ ـ يقول السيد الشيرازي بهذا الخصوص: ومما تقدم، يظهر التهافت بين شعر الطوسي (قدس سره) في جواب الخيام، بجعل العلم انكشافاً، وقوله في التجريد، بجعله علّة..» (المصدر ص ١٨٧).

(3) صدر المتألهين، الأسفار ٦/ ٣١٢ ـ ٣١٣، ط الجديدة، طهران! تفسير طباطبائي.

فطباطبائي هنا، يقدم تفسيراً للجبر عند الفلاسفة، يختلف عما هو وارد عند المتكلمين. فلا هو بجبر حقيقي ـ كما ذهب الأشعري ـ ولا هو اختيار حقيقي ومستقل. وذلك كله تأكيداً على الوسطية المذكورة. ودفعاً لشبهة الجبر عن أفعال الإنسان، يوجد تخريجاً آخر في ضوء مفهوم العلِّية. ذلك أن الأفعال تنسب تارة إلى علتها التامة، فتكون واجبة (جبراً) وتارة إلى أجزائها، فتكون ممكنة (اختياراً): «إن الحوادث بالنسبة إلى علتها التامة واجبة الوجود، وبالنسبة إلى أجزاء عللها، ممكنة الوجود، فهذا هو الملاك في أعمال الإنسان وأفعاله، فلها نسبتان: نسبة إلى علتها التامة، ونسبة إلى أجزائها. فالنسبة الأولى ضرورية وجوبية، والنسبة الثانية ممكنة. وكل فعل من الأفعال ضروري الوجود بملاحظة علله التامة وممكن بملاحظة أجزاء علته»[1].

إن السيد طباطبائي، يعيدنا إلى أصل الإشكالية، وذلك بفك نزاعها داخل حقل الفلسفة نفسه. فيجري تحليلاً إيضاحياً ونقدياً، لما تقرّر عند الحكماء. فهو من جهة، يتبنى مذهب الفلاسفة في نفي القدرة ـ بالمعنى الفلسفي ـ عن غير واجب الوجود. لكنه يعرب عن نوع من التحفظ في القول باتحاد العلم بالإرادة. إذ يرى ذلك مما هو غير مسلم، ولا دليل يقوم على اعتباره. ويقيم موقفه النافي لقدرة المخلوق على تعريفه للقدرة ذاتها؛ فهو يعتبرها من الكمالات الوجودية، التي لا تكون إلاّ في الفعل. أمّا المنفعل مهما ضعفت درجة انفعاليته تجاه غيره، فلا يعتبر، قادراً! هذا من ناحية عامة. لكنه يضيف بأن القدرة لا تطلق على الفعل إذا لم يكن لفاعله علم به. فالفعل الصادر عن الحركة الطبيعية الغير واعية بأغراض فعلها، لا يكون قدرة. ثم إن العلم وحده ـ مع ذلك ـ لا يكفي في هذا الاعتبار، بل يجب أن تنضاف إليه ضميمة البعث على الفعل، أي العلم بأنه خير له «من حيث أنه هذا الفاعل»، أي العلم الذي يلزم عنه كونه كمالاً وخيراً للفاعل، وينتهي إلى انبعاث الفاعل إليه بذاته دون مقتضي. فالعلم بالخير يعقبه شوق تعقبه إرادة ومع تحققها يتحقق الفعل! إذن القدرة تتحدد بهذه الاعتبارات التالية: مبدئية الفعل + علم الفاعل بخيرية الفعل+ كونه مختاراً+ الشوق+ الإرادة والفعل له! وهذه الاعتبارات كلها كيفيات نفسانية تختلف عن بعضها. وما دام

(١) سيد طباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص ٩٩، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٣٩٣هـ.

أنها كذلك ـ كيفيات نفسانية ـ فلا تجوز في حق الواجب تعالى لأنه منزه عن الإمكان. وعليه، وما دامت الإرادة لاحقة بهذه الكيفيات الملازمة للفقد والنقص، فإنها تبقى ماهية ممكنة لا يجوز نسبتها إلى الواجب تعالى. وهكذا يكون الواجب قادراً حقيقياً، وغيره ليس كذلك، أي مجبور! والقدرة المنسوبة إليه، هي القدرة المجردة عن «النواقص والإعدام»! وعلى هذا الأساس يكون العلامة طباطبائي قد أرسى مفهوماً فريداً للقدرة ووقف موقفاً آخر من الإرادة. لا نكاد نجد له مبرراً غير ذلك الإصرار على تقريب مطالب الحكمة من محددات الفقه، أي إيجاد نوع من الوفاق ـ أكثر من الذي ابتدأه الآخوند ـ بين مطالب الحكمة ومطالب الشريعة! فالقدرة، أصبحت تعني مبدئية الفعل مع ضميمة الكيفيات النفسانية السابقة الذكر. وهو مخالفة صريحة لتفسير كل من الفلاسفة والمتكلمين. فلا هي تعني تساوي الطرفين في مورد صحة الفعل والترك. ولا هي كون الشيء بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. فهذا التفسير فيه إثبات للإرادة وهو ما لم يوافقهم عليه، لأن إثباتها يلزم عنه ـ عند الفلاسفة في مقام التنزيه ـ القول باتحادها بالعلم. وهنا وقع الخلاف بين ما ذهب إليه الفلاسفة، وما يقره طباطبائي فـ «ما ذكروه في معنى القدرة يرجع إلى ما أوردناه في معناه المتضمن للقيود الثلاثة: المبدئية والعلم والاختيار. فما ذكروه في معنى قدرته تعالى حقّ. وإنما الشأن كل الشأن في أخذهم علمه تعالى مصداقاً للإرادة، ولا سبيل إلى إثبات ذلك، فهو أشبه بالتسمية»(١).

ويحتفظ سيد طباطبائي هنا بموقف الباحث الغير متسامح في قبول مسلمات الفلاسفة. خصوصاً ما تذرع به الفلاسفة في سبيل تنزيه واجب الوجود. حيث لم يفعلوا سوى أن جعلوا تلك الصفات تختلف بحسب ماهياتها. وهو ما سبق وأن رأيناه مع ابن سينا، واتبعه فيه ملا صدرا. لكن سيد طباطبائي يعتبر ذلك غير مسلم، وأيضاً يجري ذلك على جعل الإرادة علمه، لأن ذلك من غير المسلم به أيضاً في نظر العلامة: «وبالجملة لا دليل على صدق مفهوم الإرادة على علم الواجب تعالى بالنظام الأصلح. فإنّ المراد بمفهومها إمّا هو الذي عندنا، فهو كيفية نفسانية مغايرة للعلم، وإمّا مفهوم

(١) سيد طباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٩٨، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

آخر يقبل الصدق على العلم بأن الفعل خير، فلا نعرف للإرادة مفهوماً كذلك. ولذا قدمنا أن القول بأن علم الواجب تعالى بالنظام الأحسن إرادة منه أشبه بالتسمية»[1].

وحتى يثبت الباحث نظريته في الإرادة، قام بدفع كل الاعتراضات الممكنة التي يظهر أنها تنطوي على شيء من الحجة. فالإرادة كيفية نفسانية كما يراها وهي غير علمه. لذا ما دامت لا تنطبق على ذات الواجب، فإنه من الطبيعي أن تكون غير العالم! ولكنه لا يرى أيّ مانع في أن تنتزع الإرادة من مقام الفعل، شأنها كباقي الصفات الفعلية. وهنا يقوم إشكال آخر، كان يقتضي من العلامة جواباً دقيقاً، يكاد يكون فريداً في المقام؛ وهو عدم جواز قياس الإرادة بالعلم. لسبب بسيط، هو أن الإرادة كيف نفساني، غير أن العلم، وإن كان بعض مصاديقه كيفية نفسانية، نظير العلم الحصولي، فإن بعضها الآخر، جوهر، كما هو الحال بالنسبة للعلم الحضوري وعلى هذا الأساس ينفى هذه المقارنة من حيث أن المفهوم الذي يصدق على أكثر من مقولة، يكون وصفاً وجودياً فلا يكون «مندرجاً» تحت مقولة منتزعة عن الوجود بما هو وجود. فللعلم معنى «جامع يهدي إليه التحليل وهو حضور شيء لشيء»[2]. من هنا يمكن أن يقوم اعتراض آخر، هو أنه، إذا كانت الإرادة ليست إلاّ كيفية نفسانية، فكيف يمكن انتزاعها من مقام الفعل، كما أكد طباطبائي. وإذا ما ثبت أن للإرادة مفهوماً أوسع من كونها كيفية نفسانية، فإن ذلك يؤكّد كونها صفة وجودية كالعلم؛ وعليه، لا إشكال بعد ذلك في إثبات الاتحاد. لكن ردّ العلامة، كان من القوة أيضاً، حيث اعتبر إطلاق اللفظ يراد به معناه الحقيقي، وأيضاً لوازم المعنى وآثاره. ويضرب العلامة مثلاً لذلك بالرحمة؛ فهي فينا انفعال وتأثر، لذا هي من هذه الناحية لا تطلق على الذات الواجبة، لتنزهه عن الانفعال والتأثر، وعدم اتصافه بها يراد منه الاتصاف بالمعنى الحقيقي. لكن يمكن ذلك بعد تجريد مفهومها من لوازمه وآثاره. وهكذا تكون صفة فعل له تعالى. ويبنى على هذا المثال رأيه في الإرادة: «الإرادة المنسوبة إليه تعالى منتزعة من مقام الفعل، إمّا من نفس الفعل الذي يوجد في الخارج فهو إرادة ثم إيجاب ثم وجوب ثم إيجاد ثم

(1) المصدر، ص ٢٩٩.
(2) المصدر، ص ٢٩٩.

وجود، وأمّا من حضور العلّة التامة للفعل كما يقال عند مشاهدة جميع الفاعل أسباب الفعل ليفعل أنه يريد كذا فعلاً»[1].

أما فيما يتعلق بنسبة الأفعال إلى الخالق تعالى، والقول بالجبر، فإن سيد طباطبائي سلك فيها طريق الفلاسفة. وبالخصوص، ملا صدرا. ولا وجود لأي فرادة له هنا، غير ما أضافه من إمكانات استدلالية قد يفوق بعضها استدلال السابقين! فالعلامة، يقف موقفاً حرجاً بين تأكيد قدرة الله العامة وفاعليته المطلقة، بناء على مفهوم القدرة عند طباطبائي وبين تأكيد اختيارية الإنسان وحريته، بناء على مفهوم اختيارية المكلف. ولهذا فهو يرى أن أفعال الإنسان راجعة إلى الخالق، وفي الوقت نفسه هو مختار. والتكليف هنا ليس كما ذهب الآخوند ومن سلك مذهبه راجع إلى الذكرى. بل كل ما في الأمر أن فاعلية الخالق هي في طول فاعلية المخلوق. فيرتفع بذلك أي شكل من أشكال التدافع أو الاجتماع. ذلك من جهة، لأن أفعال الإنسان بما هي ممكنة، أي مستلزمة لعلّة واجبة بالذات، تنتهي إلى واجب الوجود. فهي معلولة للإنسان من جهة العلّة الأولى، ومعلولة للخالق من جهة العلة الثانية. وعلّةُ علّةِ الشيء علته. ومن جهة أخرى، لأن الله شاء أن يجعل فعل الإنسان اختيارياً. أي أنه هو علّة اختيارية الإنسان. ويوضح طباطبائي هذا الرأي بقوله: «وأما تعلق الإرادة الواجبية بالفعل مع كون الإنسان مختاراً فيه فإنما تعلقت الإرادة الواجبية بأن يفعل الإنسان باختياره فعلاً كذا وكذا، ولا بالفعل من غير تقيد بالاختيار فلا يلغو الاختيار ولا يبطل أثر الإرادة الإنسانية»[2].

ويظهر أن سيد طباطبائي لم يكن هنا يقصد إلى تأكيد الجبر، بل حاول دفع كل أدلتهم. إنه يؤكد كفقيه إمامي على اختيارية المكلف كشرط للتكليف. لكنه هو هنا يدافع عن اختيارية الإنسان التي لا تنتهي إلى التفويض، وهو ما يعني أن ثمة رغبة قوية، لإيجاد تفسير حقيقي لموقف الوسط، أي الأمر بين الأمرين. لهذا ردّ على شبهة أنصار الجبر، الذين لا يرون أي جامع بين ضرورة الوقوع في الفعل واختياريته. وذلك

(١) المصدر، ص ٣٠٠.
(٢) المصدر، ص ٣٠٣ ـ يبدو أن السيد طباطبائي، قد استفاد هذا الرأي مما جاء في كتاب الفصوص لأبي نصر الفارابي كما ظهر من النص السابق.

في صوغه استدلال، يجعل جبرهم هذا لا يؤدّي إلى سلب اختيارية الفعل عن المكلف. يقول: «واستدل بعضهم على الجبر في الأفعال، بأن فعل المعصية معلوم للواجب تعالى فهو واجب التحقق ضروري الوقوع، إذْ لو لم يقع كان علمه جهلاً وهو محال. فالفعل ضروري ولا يجامع ضرورة الوقوع اختيارية الفعل»[1]. ويردّ العلامة على هذا الإشكال بكون العلم بفعل المعصية، معلوم لواجب الوجود بخصوصية وقوعه، أي صدوره اختيارياً من الإنسان، فـ «الفعل بما هو اختياري ضروري التحقق»[2].

ونستطيع القول في هذا المجال من الأخذ والردّ، أن سيد طباطبائي، كان قوي الحجّة من جهة، وشديد التحفظ من جهة أخرى. وهو ما يفسر لنا سبب تغاضيه عن بعض ما قرره الفلاسفة الذين أولاهم اهتماماً خاصاً، كفيلسوف؛ أي كونه أيضاً، فقيهاً ومجتهداً. أمّا في مقام بحثه علاقة الفاعلية المطلقة للخالق ووجود الشرور في العالم، فالإشكال القائم هنا، إن كانت الشرور من فعله تعالى، فهذا يتنافى مع كماله وعظمة شأنه، وهو أمر مسلم عند الفلاسفة جميعاً. غير أن طباطبائي لم يكن ردّه من القوة بمكان؛ ذلك أنه لم يفعل سوى أن تذرع باستدلال لسلفه ملا صدرا، الذي سبق ذكره، يقول: «فيدفعه [أي الإشكال] أن الشرور الموجودة في العالم على ما سيتضح ليست إلاّ أموراً فيها خير كثير وشرّ قليل ودخول شرها القليل في الوجود بتبع خيرها الكثير. فالشر مقصود بالقصد الثاني، ولم يتعلق القصد الأول إلاّ بالخير [. . .] إن الوجود من حيث أنه وجود خير لا غير، وإنما الشرور ملحقة ببعض الوجودات. فالذي يفيضه الواجب من الفعل، وجود الخير بذاته الطاهرة في نفسه، وما يلازمه من النقص والعدم لوازم تميزه في وجوده والتميزات الوجودية لولاها لفسد نظام الوجود فكان في ترك الشر القليل بطلان الخير الكثير الذي في أجزاء النظام»[3].

وكان من الأجدى أن يسلك تفسير ذلك بنسبية الشرور وعدم وجود الشر على وجه الحقيقة كما سيقول به أحد تلامذته المتأخرين، «الأستاذ المطهري»، أو ما ذهب

(١) المصدر، ص ٣٠٥.
(٢) المصدر، ص ٣٠٥.
(٣) المصدر، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

إلـيـه عـدد من فلاسفة الإمامية بالقول بالخير المحض، لأن الوجود هو خير، وليست الشرور سـوى أعدام، أو كما يقول ابن أبي جمهور الإحسائي: «إذْ الشر في الحقيقة عـدم شـيء أو عـدم كمـال شـيء والأشياء الحاصلة من حيث هي كمالات ووجودات ليست بشر وإنما لزمها الشر باعتبار تلك الأعدام»(١).

* * *

وخـلاصـة مبحثنـا هـذا، أن الإمامية بشكل عام، كلاميين أم فلاسفة أم فقهاء.. كـانـوا ينظرون إلى القضاء والقدر، على أساس هذه الوسطية. فقد دافعوا ـ كما رأينا ـ بقـوة علـى فاعلية الخالق المطلقة، غير أن هذا لم يمنعهم من أن ينقلوا المواجهة إلى الطرف الآخر، ليدافعوا عن فاعلية المخلوق. فلأن دلّ هذا الجدل الكبير الذي جرى بين أقطاب الإمامية ـ قديماً وحديثاً ـ على شيء، فإنما على الأهمية التي يشغلها مبدأ الحرية الإنسـانيـة، واختيار المكلف، في هذا التراث. ذلك الاختيار الذي لا ينتهي إلى حدود التضحية، بفاعلية الخالق، التي يكون الإقرار بها أحد مقومات معبوديته. فإذا أردنا أن نتعرف على موقف الإمامية، رغم ما شهدناه من نقاش بين علمائهم، بخصوص مقدمات النظر إلى القدرة أو الإرادة، فعلينا أن ندرك شيئاً أساسياً يميز هذه المدرسة، هو أنها الاتجاه الوحيد في التراث الآخر ـ الممنوع ـ الذي تلحظ فيه تلك العلاقة الحميمة بين مطلب الحكمة وحدود الشريعة. أي ذلك الزواج الشرعي بين المعقول الديني والمعقول العقلي. وليس يسيراً أن نهمل تجربة كهذه ذات علاقة بمبدأ الحرية عند الإنسان، وهو ما يمثل أساساً في تراثنا العربي والإسلامي، كان أجدر بمشروعنا النهضوي أن يعيد الصلة به فهماً وشرحاً. ويجعله منطلقاً حضارياً! لتأسيس مذهب عقلاني في الحرية، لا يقطع مع أصول ثقافتنا. إننا نرى أن ما جرى في هذا الحقل من نقاش ـ وقد يكون ما تبقى منه أعمق ـ نموذجاً حيّاً لإعادة النظر في هذه الإشكالية القائمة؛ إذْ المقارنة البسيطة بين ذلك وما جرى داخل التفكير الأوروبي، سواء على صعيد الفكر المدرسي، أو من خلال آراء بعض فلاسفة النهضة الأوروبية(٢) نكتشف أن ثمة فارقاً مهماً، يجعلنا نقطع بما ينطوي عليه هذا التراث

---

(١) ابن أبي جمهور الاحسائي، مجلي مرآة المنجي، ص ١١، مخطوط المكتبة الرضوية.
(٢) إشارة إلى ذلك الجدل الذي بدأ في العصر المدرسي مع القديس أنسلم، وهو من المعاصرين لأبي =

المسكـوت عنه واللامفكر فيه، من إمكانات قد تجعلنا في موقع يؤهلنا إلى حلّ مشكلة الإنسان المعاصر، إن نحن، حقّاً، أعدنا الصلة بكل مكونات تراثنا العربي والإسلامي.

ويبقـى أن نـقول، أن هـذه الإشكـاليـة، سيكون لنا معها موعد آخر، في الفصل المخصـص للتفكيـر الفلسفي عند الإماميـة، وبالخصوص مبحث العلِّية. فقصارى ما يهمنا هنا، أن نبرز كيفية تفكير الإمامية لقضية الإرادة، وكيف حاولوا تقريب ما جاء في المنقول من أن لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين. تأكيداً على أن طريقتهم لم تكن رأياً تلفيقياً، كما يظهر لأول وهلة من نص الحديث، وإنما هو رأي ثالث بدل الإمامية جهداً، لا يستهان به، في سبيل تحليل مضمونه.

عقيدة البداء، والفلسفة التفاؤلية!

ثمـة بعد أساسي تنطوي عليه عقيدة البداء، يجعلها ـ حقاً ـ وكما تراءت للشيعة، أفضل ما يمكن التعبد به، والمبدأ الذي يطيب لهم الإعلان عنه والاحتجاج به. ومع ذلك، ظلت تمثل عنصر إحراج للشيعة من قبل خصومهم، الذين غالباً ما كانت تعكس اتهاماتهم وتصريحاتهم ـ بهذا الخصوص ـ فهما سيِّئا بالمضمون الغني، ذي الأبعاد الدينية والعرفانية للبداء. لم يكن ذلك يصدر عن ألدّ الخصوم، كالأشاعرة وأهل الحديث مثلاً، بل من قبل بعض المعتزلة الذين جاروا الفرق الأخرى في هذا التشنيع، إلى حدّ إكفار الشيعة، كما دلت عليه رسالة ابن بحر الجاحظ «فضيلة المعتزلة»، حيث يتبين من خلالها، وأيضاً من خلال ردود أبي الحسين الخياط على ابن الراوندي، أن فهماً ما سطحياً كان هو السائد بين خصومهم. نقرأ في كتاب الانتصار كلاماً للخياط كالتالي:

«وأمـا ملة قول الرافضة، فهو أن الله عزّ وجلّ ذو قدّ وصورة وحدّ يتحرك ويسكن ويـدنـو ويبعد ويخفّ ويثقل، وأن علمه محدث وأنه كان غير عالم فعلم وأن جميعهم يقول بالبداء وهو أن الله يخبر أنه يفعل الأمر ثم يبدو له فلا يفعله»[1].

= حامد الغزالي، ومن القائلين بالجبر، في مفهومه الفلسفي، متبعاً طريقة ابن سينا. . وأيضاً يتعلق الأمر، بالعصر الحديث مع أحد أتباع روني ديكارت، وهو مالبرانش، القائل بالجبر، والنافي للاختيار والعلية.

(١) أبو الحسين الخياط، كتاب الانتصار، ص ٥ ـ ٦، مقدمة وتحقيق وتعليقات د. نيبرج، دار قابس، =

«كما أن القول بالجسم والبداء وحدوث العلم ضلال وكفر»[1].

«وهـو غير شبيه بخطأ الرافضة في قولها بالتشبيه وحدوث العلم وأن الله تعالى قد كان غير عالم فعلم وأنه يبدو له البدوات..»[2].

هـذا الفهـم السـائـد، تـم توظيفه بنوع من الانزياح، ضدّ النوايا الشيعية، مثلما وظّف مفهوم التقية، في دحض السلوك الشيعي «الماكر»، وليس كقيمة إجرائية ذات صلة بالأوضاع السياسية المعاشة. ينقل الشهرستاني كلاماً عن سليمان بن جرير، الذي إليه، تنسب فرقة السليمانية، يقول: «إن أئمة الرافضة قد وضعوا مقالتين لشيعتهم؛ لا يظهر أحد قط عليهم: إحداهما: القول بالبداء؛ فإذا أظهروا قولاً: أنه سيكون لهم قوة وشوكة وظهوراً.. ثم لا يكون الأمر على ما أظهروه.. قالوا: بدا لله تعالى في ذلك. والثاني: التقية؛ فكل ما أرادوا تكلموا به؛ فإذا قيل لهم في ذلك، إنه ليس بحق؛ وظهر لهم البطلان قالوا: إنما قلنا: تقية، وفعلناه: تقية»[3] أما الشهرستاني، فهو يصنف البداء إلى جانب القول بالتشبيه والتناسخ والرجعة، وكلها تندرج في دائرة البدعة: «وبدع الغلاة محصورة في أربع: التشبيه، والبداء، والرجعة والتناسخ»[4].

هذا دون أن نغفـل مـا كـانـت تمثلـه هذه العقيدة في مجالات التطاحن والتغالب الكلامي، الذي جرى بين مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية؛ فقد كان البداء يمثل أبعاداً كثيرة، بعضها ذا صلة مباشرة بعقيدة العدل الإلهي؛ لما كان من مقتضى هذه العقيدة عدم إكراه الخالق عباده على قدر واحد.. فقد شاع في الكثير من الأخبار، أن أحوال الإنسان تتغير بحسب ما يأتيه من أعمال، بما في ذلك أحواله التكوينية، كالحياة والموت، الصحة والسقم.. الغنى والفقر.. كما يتعلق من جهة ثانية بإرادة الخالق المطلقة والنافذة وتدبيره الدائم لأحوال الخلائق. فالشيعة يروون أحاديث لا تختلف

= شباط/ فبراير ١٩٨٦.

(١) المصدر، ص ١٠٦.

(٢) المصدر، ص ١٠٦.

(٣) الشهرستاني، العلل والنحل، ص ١٤١ ـ ١٤٢، ط٢، تخريج محمد بن فتح الله بدران، الناشر: مكتبة الانجلو المصرية/ القاهرة.

(٤) المصدر السابق، ص ١٥٥.

عما ترويه المذاهب الأخرى، في تعزيزها لهذا الرأي. . كقول الصادق [1]: «إن الدعاء يردّ القضاء، وإنّ المؤمن ليذنب فيحرم بذنبه الرزق». وقول الإمام الرضا[2]: «يكون الرجل يصل رحمه فيكون قد بقي من عمره ثلاث سنين فيصيره الله ثلاثين سنة ويفعل الله ما يشاء» أو مثل قول الإمام الباقر[3]: «صلة الأرحام تزكي الأعمال، وتنمي الأموال، وتدفع البلوى، وتيسّر الحساب، وتنسىء في الأجل».

وغير بعيد عن هذا ما ترويه المدونات السنية، كالخبر الذي أورده الحاكم عن ثوبان، قال: قال رسول الله[4]: «لا يردّ القدر إلاّ الدعاء. ولا يزيد في العمر إلاّ البرّ. وإن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه» أو ما رواه السيوطي[5]. عن علي بن أبي طالب أنه سأل رسول الله عن هذه الآية: «يمحو الله ما يشاء»، فقال: «لأقرن عينيك بتفسيرها. ولأقرن عين أمتي بعدي بتفسيرها: الصدقة على وجهها، وبرّ الوالدين، واصطناع المعروف، يحول الشقاء سعادة ويزيد في العمر، ويقي مصارع السوء».

ولعل هناك ما يسند هذا الاعتقاد من نصوص القرآن الكريم نفسه، الذي جمع الكثير من الآيات الدالة من قريب أو بعيد، على تبدّل أحوال العباد بالتغيير الذي يحدث في أفعالهم، فنقرأ على سبيل المثال قوله تعالى: **﴿فلولا أنه كان من المسبِّحين * للبث في بطنه إلى يوم يبعثون * فنبذناه بالعراء وهو سقيم * وأنبتنا عليه شجرة من يقطين﴾** [الصافات/ ١٤٣ ـ ١٤٦].

وقوله: **﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾** [الطلاق/ ٢ ـ٣].

وقوله: **﴿ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾** [الأنفال/ ٥٣].

وقوله أيضاً: **﴿وأيوب إذ نادى ربه أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين، فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضرّ﴾** [الأنبياء/ ٨٣].

---

(١) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج٩٠، كتاب الذكر والدعاء، باب ١٦، حديث ٢.
(٢) الكليني، الكافي، ص ٤٧٠، ج٢.
(٣) المصدر السابق، ص ٤٧٠، ج٢.
(٤) الحاكم، مستدرك الصحيحين ص ٤٩٣، ج١.
(٥) السيوطي، الدرّ المنثور ص ٦٦، ج٤.

وقوله تعالى أيضاً: ﴿ضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾ [النحل/ ١١٢].

يقول السيد شبّر: «فنفوا عليهم السلام كل ذلك وأثبتوا أنه تعالى (كل يوم هو في شأن) من إعدام شيء وإحداث آخر وإماتة شخص وإحياء آخر إلى غير ذلك، لأن لا يترك العباد التضرع إلى الله ومسألته وطاعته والتقرب إليه بما يصلح أمور دنياهم وعقباهم، وليرجوا عند التصدق على الفقراء وصلة الأرحام وبر الوالدين والمعروف والإحسان ما وعدوا عليها من طول العمر وزيادة الرزق وغير ذلك»[1].

أما من جهة أخرى، فيتعلق ـ البداء ـ بلطفه ورحمته، وسوف نتعرف على هذه الصلة بين البداء واللطف في كلامنا عن الأثر التربوي للنبوّة، هذه الأخيرة، مع أنها لا تمثل آلة في التمكين للطاعة بحسب اصطلاح الحكماء، فإنها تقرب العبد من أسباب الطاعة وتبعده عن المعصية. أما من حيث علاقته بالرحمة، فهاهنا ـ تحديداً ـ يختلف الشيعة عن المعتزلة في اعتقادهم بجواز حق المولى عدم معاقبة المذنب والتجاوز عنه ورفع العقاب عن المسيء، حسب مشيئته المطلقة. وهو ما يجعلهم يخالفون المعتزلة في مسألة الوعيد ـ بالذات ـ وإن كانوا على وفاق معهم بخصوص مسألة «الوعد»! لعلنا نكتشف من خلال هذا الاهتمام الزائد بالبداء، الذي، وإن وُجد من التعاليم المتوفرة في مظان مختلف المذاهب، ما يدعمه، ويجعله عقيدة مستساغة في الوجدان المسلم، فإنه لم يشهد هذا الاهتمام الفائق الذي حضي به عند الإمامية إلى درجة تأصيله ضمن رؤيا نسقية، تندرج في صميم تعاليمهم. من ثمة، نقدر على القول، أن هناك حيثيات أخرى، كانت دعت الشيعة إلى هذا الإصرار الشديد، وهو ما رامه العلامة المجلسي، لمّا رأى في ذلك ردّاً على اليهود والنظّام من المعتزلة، اللذين تقاربت نظرتهما التفويضية الغالية والنافية لتدبير الخالق شؤون مخلوقاته. إننا ـ بالتالي ـ نلحظ في هذا الاتجاه، نوعاً من النزوع الأفلاطوني، الرائي أن الخالق أبدع الكون، ثم أستقال! لقد

---

(١) السيد عبدالله شبّر، حق اليقين في معرفة أصول الدين، ج١، ص ٧٦، مطبعة العرفان، صيدا ١٣٥٢هـ.

ذهب اليهود إلى أن الله قد فرغ من تدبير الكون، وهو بعد أن خلقه أدار له ظهره. وهم بناء على ذلك، سلبوه الإرادة بعد أن أنهى قضاءه وقدره. وقد تعرض القرآن لتلك العقيدة اليهودية، داحضاً إياها، وكاشفاً عن فسادها، انطلاقاً من قوله تعالى: **﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة، غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء وليزيدنّ كثيراً منهم﴾** [المائدة/ ٦٤].

وربما كانت تسللت تلك العقيدة إلى المسلمين، أو لعلّ شيوعها يرجع إلى ذلك النشاط الفكري الذي نهض به بعض أعيان اليهود، فكان من الضروري، التصدي لمثل هذه العقائد ذات المضمون الجبري، والمنافي لإرادة الخالق. وقد فسر الإمام الصادق، هذه الآية بقوله[1]: «إن اليهود قالوا: قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص. فقال الله تعالى تكذيباً لقولهم: «غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء».

ولهذا السبب، رفض اليهود القول بالنسخ مطلقاً؛ و «قالوا فلا يكون بعده «شريعة» أصلاً، لأن النسخ في الأوامر «بداء» ولا يجوز البداء على الله تعالى»[2].

وقد ذهب بعض المعتزلة، وخاصة النظامية، إلى أن الخلق تم دفعة واحدة، ولا يعني ما يحدث فيها من تقدم أنها متفاوتة في الصدور، بل إن ذلك مجرد ترتبها في الأزمان. فهي في حقيقتها تظهر بعد كمونها وليست تصدر ابتداءً! وهو ما يعرف بنظرية الكمون والبروز، التي استعارها من الفلاسفة الطبيعيين. يقول الشهرستاني:

«من مذهبه [أي النظام] أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن: معادن، ونباتاً، وحيواناً، وإنساناً؛ ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده؛ غير أنّ الله تعالى «أكمن» بعضها في بعض؛ فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها، دون حدوثها ووجودها. وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب «الكمون» و«الظهور» من «الفلاسفة». وأكثر ميله ـ أبداً ـ إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين»[3].

---

(١) الصدوق، التوحيد، ص ١٦٧، الحديث الأول، باب معنى قوله عزّ وجلّ: «قالت اليهود».
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ١٩٣.
(٣) المصدرالسابق، ص ٥٨.

ومع أننا نستبعد أن يكون النظام من القائلين بذلك على النحو الذي شاع بين مختلف الفرق المعادية والخصوم، فإننا نرى أنها من العقائد والأفكار التي لقيت رواجاً وظهر لها صيتاً في دنيا المتكلمين(١).

وعلى أساس البداء ـ وبصورة جذرية ـ يتعذّر القبول بنظرية الفيض، وإسناد الخلق والإيجاد للعقل الأول. فذلك من جهة ما، يؤدي إلى مضمون الفكرة اليهودية القائلة بفراغ الخالق من تدبير الكون، مع أننا نميز بين النظريتين، من حيث أن الأولى، تعتبر الخلق من فعل الخالق، لكنه تم على النحو الذي لا يجوز بعده أي نقصان أو زيادة في الخليقة، بينما أصحاب الفيض، عزوا ذلك إلى العقل الأول، تنزيهاً للخالق، ابتداءً! لكن من حيث النتيجة، تنتهي إلى نوع من الإنكار لعملية الخلق والتدبير المباشرين والدائمين!

---

(١) لقد وجدنا مصدر ذلك، كتابات الخصوم، وهو ما ذكره الأشعري والبغدادي والشهرستاني. ولا يخفى ما كان يحمل هؤلاء من حقد وعداء بالغين على الرجل، حتى أنهما اتهماه بالفسق والانحراف. ولعلّ مصدر ذلك جميعه، أهل الحديث الذين كانوا يحملون عداء متميزاً للنظام، وعموم المعتزلة.. فقد ذكره ابن قتيبة في مختلف الحديث بهذا الوصف. ويظهر أن الأشعري قد أخذها من أفواه أهل الحديث، وعنه أخذ بعد ذلك البغدادي. أما الشهرستاني، فقد كان ـ كما سبق القول ـ يعتمد الفرق بين الفرق، للبغدادي كما هو واضح ـ أيضاً ـ من تصنيفه. أما ما ذكره الجاحظ في الحيوان بخصوص نظريته في المداخلة، فلا يظهر منه ما ظهر في كلام الخصوم. وقد أدرج ذلك ابن الروندي في ردوده على المعتزلة في كتاب «فضيحة المعتزلة» غير أن أبو الحسين الخياط، صاحب الانتصار، لم يذهب إلى تأويلها على المألوف من طريقته في الردّ على ابن الروندي، بل نفاها واعتبارها من المنحولات.. يقول أبو حسين الخياط في الانتظار: «وهذا كذب على ابراهيم، والمعروف من قول ابراهيم أن الله جلّ ذكره كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية.

وكان مع قوله: «أن الله خلق الدنيا جملة، يزعم أن آيات الأنبياء/ ٤. لم يخلقها الله إلاّ في وقت ما أظهرها على أيدي رسله...».

مع أننا نجد كلام ابن الروندي لا يختلف عن كلام الأشعري والبغدادي. نعم، ربما عرف عن النظام نوع من التفرد بآراء، خالف فيها المعتزلة. لكنها لم تذهب به إلى حدّ إكفاره من قبلهم. مثل قوله بالطفرة وجواز اجتماع الأمة على الخطأ.. أما قوله في مذهب الصرفة وما يتعلق بإعجاز القرآن، فلو ثبت عنه ذلك، فهو أمر يحتاج إلى أن يؤوّل في سياق آرائه ومذهبه الكلامي.

من هنا رأى الإمامية في البداء، غير ما رآه خصومهم؛ أنه أفضل ما عبد به الخالق، وحسب قول الإمام الصداق[1]: «ما عظم الله بمثل البداء». وللأئمة الشيعة كلام كثير من هذا القبيل، يرقى بالبداء إلى قمة الاعتبار الديني، فقد جاء في أقوال الأئمة[2]: «لو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر، ما فتروا عن الكلام فيه». وقولهم[3]: «ما بعث الله نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية، وخلع الأنداد، وأنّ الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء».

ونستطيع إدراك ذلك المغزى العميق من خلال النتائج المترتبة على هذا الاعتقاد؛ فالبداء في نهاية المطاف، يؤدي إلى ترسيخ عدد من المفاهيم، بالغة الأهمية، مثل التوحيد والعدل والإرادة.. كما نستطيع القول، أن للبداء صلة ما ـ وثيقة ـ بفلسفة الأمل والانتظارية والتفاؤلية التي يطفح بها الفكر الشيعي عموما. من هنا يسهل علينا إدراك الأسباب الحقيقية وراء تلك الثروة الهائلة من القيم التربوية والمعنوية التي يصطبغ بها العقل الشيعي، وذلك التراث الروحي الذي يتلخص في رصيد «دُعائي» يمثل أروع تجربة مونولوجية وعرفانية في التراث الإسلامي. وهذا التضخم الحاصل في الطقس الدعائي عند الإمامية، راجع إلى هذا الموقف الاعتقادي، وإلى تلك الروح التفاؤلية والانتظارية، التي تتطلع في حالاتها العرفانية إلى استعطاف كل الأقدار الممكنة، التي تتيحها عقيدة البداء. لقد كانت «الصحيفة السجادية» ـ وهي كتاب جامع لكل الأدعية المأثورة عن الإمام الرابع: علي ابن الحسين السجاد ـ وثيقة تعكس قيماً تربوية وروحية، كما تعكس أزمة مرحلة، وجيل كامل، على شتى المناحي، الاجتماعية والسياسية. لقد اختار هذا الإمام أسلوباً فريداً وفعّالاً، في عرض قضيته ـ وقضية آبائه ـ؛ أسلوب الاستعطاف وإثارة الوجدان الروحي، في المجتمع الأموي، حيث طغيان القيم المادية وتدهور الوازع الديني؛ فقد كانت هذه الصحيفة بحق «زبورا» لكل الشيعة، وكان الإمام السجاد، قديس هذه المرحلة من المواجهة بين

(١) السيد شبر، حق اليقين ج١، ص٧٦.
(٢) المجلسي، بحار الأنوار، ج٤، ص ١٠٧.
(٣) المصدر السابق، ص ١٠٧.

العلويين والكيان الأموي، قدم دوراً مهماً، لعلّه كان رافداً معنوياً لسلسلة من الحركات العنيفة التي قامت على أساس ردّ الاعتبار لقضية الحسين وبنيه، خصوصاً حركة سليمان بن صمود الخزاعي التي أطلقت على نفسها عنواناً يلائم الأجواء التي أوجدها الإمام السجاد، ألا وهي حركة «التوابين». فالدعاء الذي ظل إحدى أهم الشعائر التعبدية لدى عموم المسلمين، كان قد شهد قمة تألقه داخل الوجدان الشيعي؛ ليس ذلك فقط على الصعيد الفردي، بل أصبح يمثل تجربة جماعية، كما تعكسها تلك الممارسة الشعائرية، التي عادة ما تحيى في المناسبات الخاصة، حيث يفضلون ممارستها داخل أجواء جماعية حاشدة. إن دعاء كميل بن زياد، الذي اعتاد الإمامية قراءته كل ليالي الخميس، يمثل، بما يضفيه من أجواء خاصة، مصحوبة ببكائية عجيبة، رافداً يضخّ على الوجدان الشيعي جوّاً من الروحانية الطافحة بشكل دائم. فلإن كان هذا يدل على شيء، فإنما على أن الدعاء هو الشعيرة الوحيدة التي يتصل الفرد من خلالها بالخالق ـ المدبر الحكيم ـ مستجدياً إرادته النافذة لتغيير أحواله، حينما يعجز عن ذلك بالتماس طريق السنن الكونية. الدعاء هو نوع من التجاوز للنظام الكوني أو التخفيف من وطأة قوانينه الصارمة، وأسلوب في التعلق المباشر والملحاح بالمشيئة. من هنا شاع في الخبر، أن الدعاء يردّ القدر. على أن الدعاء رغبة لا تتقيد بموضوع، فهو نوع من الاستجداء الميتافيزقي الذي يتجه صوب تغيير الأحوال التكوينية، الخاضعة لناموس كوني عام.. هكذا نفهم كيف جعل الأئمة الشيعة البداء أفضل العبادات، لاقترانه بهذه الممارسة التي تفننوا فيها إلى الحدّ الذي اعتبروا فيه من أهل الأسرار. يورد الكليني كلاماً آخر عن حمان ابن سدير، عن أبيه قال: قلت لأبي جعفر: أي العبادة أفضل؟ فقال: ما من شيء أفضل عند الله عزّ وجلّ من أن يُسأل ويطلب مما عنده، وما أحد أبغض إلى الله عزّ وجلّ ممن يستكبر عن عبادته ولا يسأل ما عنده»[1].

ويورد حديثاً آخر، يكشف عن حقيقة العلاقة الوثيقة بين الدعاء ومفهوم البداء، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال لي: يا ميسر ادع ولا تقل: إن الأمر قد فرغ منه، إنّ

(١) المصدر، ج٢، ص ٣٣٨.

عند الله عز وجل منزلة لا تنال إلاّ بمسألة، ولو أن عبداً سدَّ فاه ولم يسأل لم يعط شيئاً، فسل تعط، يا ميسر، إنّه ليس من باب يقرع إلاّ يوشك أن يُفتح لصاحبه»[1].

وفي رواية أخرى عن حمّاد بن عيسى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: ادعُ ولا تقل قد فُرغ من الأمر، فإن الدعاء هو العبادة إن الله عزّ وجلّ يقول[2]: «إن الذين. . . .

قال زرارة[3]: إنما يعني لا يمنعك إيمانك بالقضاء والقدر أن تبالغ بالدعاء وتجتهد فيه. .

أما بخصوص ردّ الدعاء للقضاء والقدر ونقضه لهما، فقد وردت أخبار عن أئمتهم تؤكّد على ذلك وهي على وفرتها، نذكر منها هذه العيّنات، كما أوردها الكليني، عن حماد بن عثمان قال: سمعته يقول: إن الدعاء يردّ القضاء ينقضه كما ينقض السلك وقد أُبرم إبراماً»[4].

وعن عمر بن يزيد قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: إن الدعاء يردّ ما قدِّر وما لم يُقدّر، قلت وما قد قُدِّر عرفته فما لم يقدَّر؟ قال: حتى لا يكون»[5].

وعن أبي ولاّد قال: قال أبو الحسن موسى عليه السلام: عليكم بالدعاء فإنّ الدعاء لله والطلب إلى الله يردُّ البلاء وقد قدِّر وقضي ولم يبق إلاّ إمضاؤه، فإذا دعي الله عزّ وجلّ وسئل صُرف البلاء صرفة»[6].

هكذا ومن الطبيعي أن تفقد هذه الممارسة خاصيتها عند المعتزلة، نظراً لتنافي فلسفة الدعاء مع صميم نظرتهم للإرادة، ومفهوم العلية الصارم وعقيدة التفويض، أي، بالتالي، منافاتها للبداء! هذا، دون إغفال الجوانب الفعّالة والإيجابية لهذه الممارسة الدُّعائية التي تعكس مضموناً تربوياً ينطوي على نزعة روحانية كما يحمل في ثناياه،

(١) المصدر، ج٢، ص ٣٣٨.
(٢) المصدر، ج٢، ص ٣٣٨.
(٣) المصدر، ج٢، ص ٣٣٨.
(٤) المصدر، ج٢، ص ٣٤٠.
(٥) المصدر، ج٢، ص ٣٤٠.
(٦) المصدر، ج٢، ص ٣٤٠.

نزوعاً دنيوياً، حيوياً. لعلّنا هنا نستطيع القول، أن الأجواء التي عاشها المسلمون خلال الحكم الأموي، كان لها أيضاً دور فعّال في تقوية الاعتقاد، عند التيارات المعارضة، بكل ما من شأنه زحزحة عقيدة الجبر الأموية. فقد حاول المعتزلة في زمن مبكر، أن يقضوا على هذه العقيدة بواسطة القول بالتفويض والاختيار. وأيّاً كانت القيمة المعيارية لهذه العقيدة، فقد كانت تعكس جدلاً سياسياً انعكس بصورة، أكثر حدّة، على الصراعات الكلامية. إن عقيدة البداء، بالتالي، تقدم مخرجاً جذريّاً لهذه الأزمة، ونسفاً حقيقياً لمفهوم الجبر. فلإن تمكن الأمويون أن يوظفوا سلطانهم في تجنيد عدد هائل من الرواة، لاختلاق أخبار تعزز الإيمان بعقيدة الجبر، بل، وأكثر من ذلك، تعتبر السلطان سيف الله الذي يبطش به، فإن البداء يمنح الإنسان مزيداً من الفرص لتغيير هذا القدر وتبديل أحوال المحيط بتعديل أحوال النفس. هكذا، ومن خلال البداء، يتجه التغيير من النفس إلى الواقع، ويصبح الإنسان في نهاية المطاف، مسؤولاً عمّا يجري عليه من أقدار، ومتمكناً من تغييرها، أو حسب التعبير القرآني: ﴿**إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ [الرعد/ ١١].

فالبداء إذن، ينطوي على مغزى اجتماعي وبراغماتي ـ أيضاً ـ يجعل منه ـ رغم كل التحفظات ـ فكرة ثورية، أكثر مما هي مجرد عقيدة تعبدية أو إشكالية كلامية! وقد ترتب على هذا الاعتقاد، إشكالية أخرى، تتعلق بالنبوءة والإخبار بالغيب، تلك الظاهرة التي تمثل جانباً أساسياً وفعّالاً في الأديان عموماً والإسلام خصوصاً، وعلى الوجه الأخص عند الإمامية، الذين تمثل حالة الانتظارية ـ أيّاً كان مضمونها الروحي والعملي ـ عنصراً مهماً في عقيدتها، حيث اكتضت مظانها بكمّ هائل من الأخبار عن أحوال المستقبل وما سيواجهه العالم من حوادث ومتغيرات محتومة. لقد أرجع البعض، ذلك التأخر في تحقق بعض النبوءات، إلى مفهوم البداء. فهل البداء إذن ـ يعارض حقيقة النبوءة؟ إن ذلك، بالتأكيد، لو صحّ، فمعناه تهافت في الخبر ونسبة الكذب إلى النبي أو الإمام ـ المعصومين في عقيدة الإمامية ـ!؟ لكننا حينما نبحث في طبيعة البداء وحقيقة النبوءة ووظيفتها في التعاليم الدينية بشكل عام، يتبين أن ليس ثمة أي أثر لتناقض أو تضارب في المفاهيم. إن البداء ليس له أي علاقة بعلم الله الشامل ولا بإرادته النافذة وإنما هو ما يعتقد به جميع الفرق الإسلامية من تغيير في الأقدار المشترطة، وليس ثمة غير خلاف لفظي متحكم في حقيقة ذلك الصراع. يقدم الشيخ

الطوسي شرحاً مسهباً في كتاب العدّة، يقول: «البداء حقيقة في اللغة هو الظهور، ولذلك يقال «بدا لنا سور المدينة» و «بدا لنا وجه الرأي». وقال الله تعالى: **﴿وبدا لهم سيئات ما عملوا﴾**. «وبدا لهم سيئات ما كسبوا». ويراد بذلك كله «ظهر». وقد يستعمل ذلك في العلم بالشيء بعد أن لم يكن حاصلاً وكذلك في الظن. وأما إذا أضيفت هذه اللفظة إلى الله تعالى فمنه ما يجوز إطلاقه عليه ومنه ما لا يجوز. فأما ما يجوز من ذلك فهو ما أفاد النسخ بعينه ويكون إطلاق ذلك عليه على ضرب من التوسع. وعلى هذا الوجه يحمل جميع ما ورد عن الصادقين عليهما السلام من الأخبار المتضمنة لإضافة البداء إلى الله تعالى، دون ما لا يجوز عليه: من حصول العلم بعد أن لم يكن. ويكون وجه إطلاق ذلك على الله تعالى، التشبيه وهو أنه إذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهراً له ويحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلاً لهم أطلق على ذلك لفظ البداء»[1].

أما الشيخ المفيد، فلا يرى في البداء الذي تعبدت به الإمامية أي خروج عن منطق المنقول، لذا فالخلاف لفظي ليس إلاّ.. «أقول: في معنى البداء ما يقوله المسلمون بأجمعهم في النسخ وأمثاله: من الإفقار بعد الإغناء والإمراض بعد الإعفاء والإماتة بعد الإحياء، وما يذهب إليه أهل العدل خاصة من الزيادة في الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال، فأما إطلاق لفظ البداء فإنما صرت إليه بالسمع الوارد عن الوسائط بين العباد وبين الله عز وجل، ولو لم يرد به سمع أعلم صحته ما استجزت إطلاقه كما أنّه لو لم يرد عليّ سمع بأن الله تعالى يغضب ويرضى ويحب ويعجب لما أطلقت ذلك عليه سبحانه، ولكنّه لما جاء السمع به صرت إليه على المعاني التي لا تأباها العقول، وليس بيني وبين كافة المسلمين في هذا الباب خلاف، وإنما خالف من خالفهم في اللفظ دون ما سواه، وقد أوضحت من علتي في إطلاقه بما يقصر معه الكلام، وهذا مذهب الإمامية بأسرها، وكل من فارقها في المذهب ينكره على ما وصفت من الاسم دون المعنى ولا يرضاه»[2].

---

(١) الشيخ الطوسي، عدة الأصول، ج٢، ص ٢٩ ط. النجف الأشرف.

(٢) الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب المختارات، ص ٩١، دار الكتاب الإسلامي - بيروت ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

وينقـل السيـد شبّـر رأيـاً للداماد، يربط فيه بين البداء والنسخ «حاصله أن البداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع. فما في الأمر التشريعي والأحكام التكليفية نسخ فهو في الأمر التكويني والمكونات الزمانية بداء. فالنسخ كأنه بداء تشريعي، والبداء كأنه نسخ تكويني. وكما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي وانقطاع استمراره لا رفعه وارتفـاعه عن وعاء الواقع فكذا حقيقة البداء عند الفحص البالغ إثبات الاستمرار التكويني وانتهاء اتصال الإفاضة ومرجعه إلى تحديد زمان الكون وتخصيص وقت الإفاضة لا أنه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه وبطلانه في حد حصوله»[1].

ولستـ أدري علـى أي وجـه نسـب السيـد شبّر هذا الرأي إلى الداماد، وقد شاع الاستـدلال بـه مـن قبـل أعـلام مـن المتكلميـن الشيعـة مـن قبل. بل إننا نجدها ـ مع الشهرستاني ـ تعود إلى المختارية؛ نسبة إلى المختار الثقفي، الذي كان يقول بالبداء: «فمـن مـذهـب المختـار: أنـه يجوز «البداء» على الله تعالى [. . .] وكان لا يفرق بين النسخ، والبداء؛ قال: إذا جاز النسخ في الأحكام جاز البداء في الأخبار»[2].

وقـد استـدل ابن الـرونـدي بذلك على اتهامات الجاحظ: «فأما البداء فإن حذّاق الشيعة يـذهبـون إلى ما يذهب إليه المعتزلة في النسخ، فالخلاف بينهم وبين هؤلاء في الاسـم دون المسمى»[3]. من هنا، يمكننا اعتبار البداء تغييراً يلاحظ شروطاً تتعلق في عمـومهـا بفعـل المكلَّـف. هكـذا يفقـد الـوعد والوعيد كل قيمة ثابتة مع تغير أحوال المكلفيـن. وعليـه، فإن النبوءة في التصـور الإسلامي، ذات مضمون تربوي ـ قبل كل شيء ـ، تتغيّى إصلاح أحوال المكلف وتوجهه إلى تبديل شروط سلوكه. يظهر ذلك جليّـاً مـن خـلال ما جاء في المنقول الديني. فقد وردت عدّة نماذج في الكتاب والسنة تخبـر عـن أحـوال المستقبـل أو تـوعـد بمصير محتوم سيصيب القوم، غير أننا لا نجد تحققاً فعلياً لتلك النبوءات، حتى أن القرآن يحدثنا عن حالات، ويخبرنا أيضاً عن عدم

---

(١) السيد شبّر، حق اليقين في معرفة أصول الدين، ص ٧٧.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.
(٣) أبو الحسين الخياط، الانتصار ص ١٢٧. . أقول، وقد كان ردّ أبو الحسين على ابن الروندي بهذا الخصوص ضعيفاً حيث يضيق المقام لمناقشة كلامه، راجع كتاب الانتصار وقارن بين تأويل الشيعة كما نقله ابن الروندي وتخريج الخياط.

تحقق ما أوعدوا به من مصائر محتومة. فقد جاء في القرآن قوله تعالى: ﴿**وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتمَّ ميقات ربِّه أربعين ليلةً وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين**﴾ [الأعراف/ ١٤٢].

من هنا يظهر المضمون التربوي من عدم تحقق بعض النبوءات. لأن الهدف من هذه الأخيرة، لم يكن هو تحققها، بل هو المساهمة في تقريب المصير المحتوم للسلوك البشري في كليشهات حيّة، تزيد من قيمتها التوجيهية، كما تفيد في تيسير الطاعة، مما يجعل من البداء، أيضاً، قيمة وثيقة الصلة باللطف! فالنبوءة في الإسلام وفي إطار عقيدة البداء الشيعية، لا تلتقي بالتصور الأوديبي، حيث يكون «تحقق» النبوءة، هدفاً، لآلهة عابثة وانتقامية، تتنكر وتعمل المستحيل لتحقيق رغبتها من خلال نبوءاتها ـ أو ما ترى فيه دليل سطوتها ـ مهما حاول الضحية، المستضعف أمام مكر التاريخ (بالمفهوم الهيغلي)، تفادي وقوعها، لأن الغرض، كما سبق وذكرنا، انتقامي، وليس تأديبي! وهو ما يخالف التصور الإسلامي للألوهة وموقف الإمامية من العدل.

وللنبوءة وظيفة تاريخية، تساهم في أحداث التغيير، وتتحول بذاتها إلى علّة لتبديل مجرى التاريخ. إنها ذات مغزى تربوي، وليس مجرد إخبار. ونستطيع أن نفهم هذا المغزى العميق لمفهوم النبوءة في إطار عقيدة البداء بتقريب ما يسميه كارل بوبر بـ «الأثر الأوديبي» في بحث مسألة الاتجاه، ونقد النبوءة في المضمار الاجتماعي»[(١)]. النبوءة في الإسلام لها وظيفة القصة ذاتها، فهذه الأخيرة كانت تستعرض ضمن أحداث حيّة، يقدمها القرآن على شكل تصوير شيق لمشاهد حيّة، يهدف من خلالها إلى الاعتبار؛ فالعبرة، هي ـ إذن ـ عنصر أساسي في السرد القصصي في القرآن. العبرة بما تعنيه العبور، أي اجتياز أحداث القصة إلى مضمونها التربوي الذي تتيحه للمكلف. فتصبح القصة ذات مضمون عملي توجيهي براغماتي، بخلاف ما ورد في المجاميع

---

(١) هذه الوظيفة التاريخية للنبوءة هو ما يهمنا في نظرية بوبر، مع أن المجالين يختلفان.. بين علم الاجتماع، وعالم الطبيعة.. بين نبوءة قائمة على رصد قوانين الطبيعة والمجتمع.. وبين نبوءة مصدرها الوحي.. لكن من حيث الآثار، تبقى للنبوءة وظيفة مماثلة، هي تحريض الإنسان لإصلاح حاضره وبعثه نحو صياغة مصيره ومستقبله.

المقدسة، الأخرى[1]. والنبوءة هي استعراض لأحداث ومشاهد مستقبلية. وهي حكاية عن واقع مستقبلي ينتظره الفرد أو المجتمع، مثلما أن القصة واقع ماضوي تجاوزه الفرد أو المجتمع. وهي مشاهد واقعية لأنها معلولة لشروط ما، تاريخية واجتماعية وروحية. وهي حينما تستعرض، تقوم بدور القصة ذاتها في القرآن، أي دور العبرة، التي تتجه إلى عمل المكلَّف، وليس إلى مجرد الإخبار أو حتى الإعجاز كما ذهب النّظام المعتزلي. بهذا تصبح عقيدة البداء ذات أثر إيجابي على أفعال المكلَّفين، أي أنها تتركهم أمام مسؤولياتهم وتجعلهم معنيين بتغيير أحوالهم ومن ثمة، مصائرهم وأقدارهم. كما توجد تلك الصلة الحميمة بين المخلوق والخالق؛ صلة العدل الراشح بالرحمة واللطف. فبالبداء تتعزّز عقيدة التوحيد والعدل واللطف والعمل الصالح، وهي قوام العبادة الفاضلة. من هنا تيسر فهم مؤدّى كلام الأئمة: «ما عبدالله بشيء أفضل من البداء»! كما أن هذا الأخير، هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن في ضوئها الجمع بين القول بالاختيار والقول بالإرادة والتدبير الدائم للخالق. أي نتيجة طبيعية لمفهوم «لا جبر ولا تفويض» لذلك كان البداء هو الفسحة التي تتراءى فيها بوضوح تام، عقيدة الإمامية في الإرادات ونفي التفويض، والمغزى الحقيقي للوسطية ـ الأمر بين الأمرين ـ الإمامية!

التجسيم، الرؤية وقدم القرآن

كان إثبات الرؤية، لازمه التجسيم، مع أن ثمة محاولات، من قبل بعض المتكلمين، لإيجاد طرائق أخرى، لذلك ـ بدون جدوى ـ في إثبات الرؤية دون الوقوع في مأزق التجسيم. مثل من رام إثبات الرؤية، بواسطة الحاسة السادسة[2]. فإثبات الرؤية قبل كل شيء، هو الثمر الطبيعية للموقف من

(١) نقصد هنا التوراة والإنجيل.. وقد حدّد موريس بوكاي هذه الوظيفة من خلال إجراء مقارنة بين الكتب الثلاث.

(٢) ورد هذا عن الأشاعرة كما سنبينه من خلال ردّ القاضي عبد الجبار المعتزلي.

الصفـات[١]، ذلـك القائل بمفارقتها. كما هو ـ من جانب آخر ـ نتيجة من نتائج عقيدة التشبيه[٢].

لقـد وُجـد في الفترة ذاتها من الصراع الكلامي من يقول بإمكانية الرؤية، وإثباتها للمختارين، وإن كان جمهور الأشاعرة، قد حاولوا الدفاع عن ذلك. فإن السبب راجع إلى تمسك أهل الحديث بها، تقيّداً بظواهر النصوص الدّالة على الرؤية والجسمية. وكـان ذلـك منهجهـم فـي فـهم النـصوص. وحينـما يرفض الاتجاه السلفي، التأويل، والاعتـراف بغيـر الظـاهـر، يكـون ذلـك سبباً كافياً للوقـوع في مشكلة التشبيه وإثبات الـرؤيـة. وهو مـا سـوف يـواجهه كلٌّ من الإمامية والمعتزلة في جبهة موحّدة. أما من ناحية أخرى، فقد مثلت السلفيـة في كل مراحل تفاعلها وحراكيتها ـ وهي زعيمة هذا الاتجـاه ـ موقفاً، يبدوا للوهلة الأولى، أكثر محافظة وميلاً إلى عقيدة السلف. لكنها وفـي سبيـل الـذّود عـن هـذه العقيدة التقليدية الموسومة ـ عادة ـ بالتوقف عند ظواهر النصوص، انتهت إلى نـوع من الإصرار على عقائد فاسدة، تقوم على تفسير متردد في أفضل الأحوال، وسـاذج فـي جميعها. الشيء الذي أدّى بها إلى الوقوع في التجسيم المحذور إلى حدّ الإعلان عنه في أكثر من مناسبة. ذلك بأن الموقف من هذه النصوص الدالة في ظاهرها على التجسيم، لم يكن موضع اهتمام السلف؛ من حيث أنها احتلت ـ ولأسباب موضوعية في ضوء المعطى التاريخي ـ موقع المتشابه من النصوص. غير أن المشكلة حينما اقتحمت مجال التفكير عند المسلمين، كان لزاماً عليهم إيجاد الموقف السليم والإيجابي منها[٣]. وهذا ما يفسر تدخل بعض العلماء للحسم فيها عبر

(١) أصحاب هذا الموقف أثبتوا الإمكان للذات من خلال جعل الصفات زائدة. وكان ذلك مقدمة كافية لتهيىء الذهن للقبول بالرؤية مع ما تفيده من تحيز، ومن باقي صفات الإمكان. فالمبررات التي أوردوها عن إثبات الرؤية، من سنخ المبررات التي ساقوها للقول بالازدياد.

(٢) حينما أثبت المشبهة جميع الصفات الخبرية، انتهوا إلى تأكيد الرؤية البصرية، لأن ثبوت الأعضاء سبب كافي لإمكان الرؤية.

(٣) فالأسئلة الكبرى حينما تخترق الأذهان، فلا تنفك إلاّ بأجوبة شافية، وهو تحديداً، ما حدث بعد احتكاك العرب بغيرهم من الشعوب وبباقي ثقافات البلدان المفتوحة. إذ لم يعد يكفي الموقف السلبي من هذه المسائل.. والشعوب الأخرى لها من آليات التفكير العقلاني، ما يجعلها تفهم حقيقة هذه المسائل بالدليل والبرهان! =

تأويلها وفق طرق أكثر عقلانية. فإذا كان السلفيون قد استطاعوا أن يحرجوا ـ نوعاً ما ـ الموقف المعتزلي من عموم إشكالية الصفات والرؤية والقرآن. حيث نعتوهم بالمعطلة وأتهموهم بتحميل النصوص ما لا تحتمله من معاني، مع الاستهانة بالسماع وردّ السنة، فإن ذلك سوف لا يؤثر على موقف الإمامية. هؤلاء الذين بالرغم من أنهم ساروا على المنوال العقلاني، ذاته، في نفي الصفات الزائدة والرؤية ورفض قدم الكلام.. فإنهم كانوا لا يقفون الموقف النقيض، الذي ينتهي إلى نفي الصفات مطلقاً أو التوغّل في تأويلات عقلانية مجرّدة عن أي اعتبار شرعي، يجعلهم في موقع مهزوز في نظر السلفيين. كما أن موقفهم لم يكن وسطياً، تلفيقياً على غرار الأشاعرة، بل ظل موقفاً ثالثاً، متميزاً بسلطانه العقلي المتكامل مع تراثهم السمعي. إن الإمامية يقفون على نصوص لأئمتهم تجعلهم يحسون بأنهم على نهج الإسلام ذاته، وليس على مجرد رأي السلف، هؤلاء الذين نظروا إليهم بمعيار تجزيئي[1]. فالسلف في نظر الإمامية لا يمثلون ـ مثلما مثلوا عند السلفية ـ معياراً وثيقاً للصحة والفساد، أو مصدراً للشرعية، إن على صعيد الاعتقاد أو التشريع. ما دام المطلوب من الإسلام، هو أن يقدم تصوراً واضحاً عن هذه الإشكالية، وفي مرحلتها تلك، حيث توافد التيارات الفكرية والفلسفية المختلفة في نظراتها وأهوائها. من هنا، فإن توضيح الأئمة لهذه الآراء، سوف يُحمل في الطرف الشيعي محمل النص، وعليه، سيكون ذلك رأياً في طول حقائق الوحي، وذلك في إطار التصور العام لمفهوم الإمامة ذاتها ووظيفتها، من حيث هي وظيفة النبوّة في مجال تبيان ما أشكل من أفكار مستحدثة وما اختلف فيه الناس من معتقدات. فإذا ظل مستند السلفيين في توقفهم عن التأويل، هو النص القرآني: «لا يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم..» إزاء كل ما هو مندرج في المتشابه من القرآن، فإن أئمتهم[2] يقولون: «نحن الراسخون في العلم». وهكذا، حتى يتمكن السلفيون من مواجهة

---

(١) قيمة الصحابي في التصور الشيعي، تقوم على معيارية الولاء والعمل الصالح.. فمن لم يتقدم به عمله أو ولاؤه الحقيقي للإسلام، فلا اعتبار له. من هنا، ليس الصحابة عند الإمامية على قدر متساوي أو حسب تعبير «كلهم عدول» بل قسم منهم فقط هم العدول، وهم يختلفون بحسب المعيار السابق.

(٢) ورد هذا الكلام عن الإمام الصادق بن محمد، الإمام السادس عند الإمامية.

الإمامية بخصوص تأويلهم، يجدون أنفسهم مضطرين إلى نقل جدلهم ذلك إلى مستوى الإمامة ومفهومها. ومن دون ذلك، قصارى ما يمكن أن ينعتوا به الإمامية، البدعة والخروج عن الإجماع، إذن، لم يكن موقف المعتزلة على طرف متساوي مع موقف الإمامية. وهنا يصبح الموقف السلفي، لا يمثل رأياً إسلامياً حقيقياً، بقدر ما يمثل رأياً محافظاً، جامداً على تصور السلف للصفات، في فترة لم ينشغلوا فيها بالكلام، ولا هم واجهوا فيها تحديات من هذا القبيل، ولا كانت مرحلتهم تقتضي مثل هذا النوع من التفسير والإيضاح الدقيين.

ولا بد أن نشير هنا، إلى ما شهده الموقف السلفي ذاته، من انعطافات أخرى، تحكمت فيها عناصر مفتعلة، وأججتها الأحداث التي توالت بعد ذلك. فموقف ابن حنبل من هذه الإشكالية العقدية، سواء أتعلق الأمر بالتشبيه عموماً أو خلق القرآن خصوصاً، كان يقوم على مسلك تفسيري ظاهري ومحدود. فهو لم يقف من العقل موقفاً جذرياً، ولا قبل المضيّ في ضوء تعاليمه، وهذا رأي نستطيع تبيانه من خلال الأفكار التي نسبت إليه، والتي في تناقضها مع بعضها، تكشف عن أن ما نسب إلى ابن حنبل لم يكن من حشو تلامذته وأتباعه اللاحقين فحسب، وإنما أيضاً، راجع إلى ذلك التردّد الذي طبع آراءه المحافظة التي ينطلق فيها من ظواهر الأخبار، باعتباره يعتمد الرواية ـ أيّاً كان سندها ـ في صوغ آرائه، وليس على مذهب عقلاني دقيق. ولذا لم يبد متشنّجاً إلى الحدود القصوى من التشنّج في مواقفه الميّالة للتشبيه. وسوف يُصرُّ على ذلك بعض من السلفية ـ كردّ فعل بعد ذلك ـ على ما أثاره نفاة الرؤية والتجسيم، سواء أكانوا شيعة أو معتزلة. من هنا، وتحرياً للدقة العلمية، نستطيع التفريق بين طبقات السلفية، ونقسمهم إلى أقسام طبقاً لموقفهم من هذه الإشكالية. مع العلم، أننا هنا سوف نتجاوز العناوين والمسميات التي تجعل السلفية تياراً مخصوصاً في المذهب السنّي. إننا ننظر هنا إلى هذا التقسيم بمنظار ظاهري جدّاً. أي، من خلال الموقف من إشكالية التشبيه، سواء أتعلق الأمر بأهل الحديث كابن حنبل أو فقهاء على غرار مالك بن أنس أو متكلمين كالأشاعرة. لا شك أن موقف أهل الحديث من هذه الإشكالية ظل مختلفاً ـ أيضاً ـ ومتفاوتاً مع مرور الزمان، في شدّته، حيث تفجر بشكل واضح بعدما عرف بمحنة ابن حنبل في ظل خلافة المأمون، وسيادة الفكر المعتزلي.

لذا يجب التفريق ـ أيضاً ـ حتى في إطار التيار الحنبلي، بين المرحلة الأولى التي تزعمها أحمد بن حنبل ذاته، وبين المرحلة التي تم فيها تأسيس المذهب الحنبلي بواسطة الجهود التي بذلها أتباعه حتى عصر ابن تيمية. ويمثل ابن حنبل رمزاً بارزاً داخل أوساط أهل الحديث، وأحد أبطال الصمود في وجه اختراق العقلانية المتمثلة في التيار الاعتزالي، الذي استطاع استمالة السلطة إلى جانبه في عهد المأمون والواثق والمعتصم. وقد ساهم في تأجيج هذا الصراع، طبيعة التيار الحنبلي ذاته، من حيث هو اتجاه إخباري محافظ. فابن حنبل قبل كل شيء، لم يكن فقيهاً، بالمعنى الحقيقي للكلمة بل كان أحد الحفاظ الكبار الذين ولعوا بتجميع الأخبار ورواية الحديث. وكان الأمر يتطلب فترة طويلة من أجل أن ينهض ـ وذلك بعد وفاته ـ مذهبه من خلال الجهود التي بذلها ابنه عبدالله من جهة، والخلّال الذي عمل على تجميع فتاويه وآرائه في الأصول والفروع من أفواه العامة[1]. ولهذا السبب بالذات أهمل كثير من أعلام السنة مذهبه هذا، بل إن الطبري كان قد دفع ثمن ذلك باهظاً بعد تجاهله ابن حنبل في كتابه «اختلاف الفقهاء». ولم يكن هذا راجع للاتفاق، بل إن ابن حنبل ذاته كان له موقف سلبي من تدوين آرائه، لما كان يحصل عنده من تردّد في بعض الآراء. فقد ردّ على من أراد كتابة بعض فتاويه في عهده، تفادياً للنسيان، بقوله: «لا تكتب، فإني أكره أن أكتب رأيي وأحس مرة بإنسان يكتب ومعه ألواح في كمه، فقال: لا تكتب رأياً لعلي أقول الساعة بمسألة، ثم ارجع كذا عنها»[2]. بل إننا نجد كتابه الشهير «المسند»، الذي كتب من بعده، حيث انطوى على عدد كبير من المنحولات الحشوية، لم ينج من الفاسد من الأخبار والروايات المتناقضة، التي ظلت هي الأساس الذي سيقوم عليه مذهب الجبر والتجسيم عند أتباعه. وقد تصدى للكشف عن بعضها، أعلام من متأخري التيار السلفي أنفسهم، كابن الجوزي[3]. ولعل ذلك ما دعى خصومهم إلى نعتهم بالحشو، نظراً لما عرفوا به من خلط في جمع الأخبار دون تمحيصها. ويصفهم

(١) العواصم والقواصم، محمد ابن ابراهيم الوزير، ٤ ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣، ط٢ ـ ١٩٩٢م مؤسسة الرسالة ـ بيروت.
(٢) ابن أبي العواصم الفراء، طبقات الحنابلة، ص ١٧ ط١، المكتبة العربية، دمشق.
(٣) محمد أبو زهرة، أحمد بن حنبل حياته وعصره، ص ١٦٦ دار الفكر العربي.

الجرجاني بقوله: «وسميت الحشوية حشوية لأنهم يحشون الأحاديث، التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ قال: وجميع الحشوية يقولون بالجبر والتشبيه وتوصيفه تعالى بالنفس واليد والسمع والبصر وقالوا، إن كل حديث يأتي به الثقة من العلماء، فهو حجة أياً كانت الواسطة»[1]. لقد كانت هناك نصوص تظهر منها صفات جسمية للخالق. وهو ما دعى المعتزلة إلى تفاديها بإحالتها على التأويل طلباً للوجه الآخر. لكن التيار السلفي أبى إلاّ أن يبقيها على ظاهرها؛ هكذا سلّم أهل الحديث بكل الصفات الخبرية، ورأوا أن للخالق ـ تعالى ـ سمعاً وكلاماً ونفساً.. وضحكاً وقياماً وقعوداً.. ويداً ووجهاً وحقوا..

وقد كان رأي ابن حنبل وأهل الحديث في بداية الأمر، تمسكاً بموقف السلف في توقفهم في الصفات. هذا التوقف النابع من موقف يرى أن العقل عاجز عن فهم حقيقة هذه الصفات، وحتى هنا، لم يكن ثمة مشكل حقيقي مع أهل الحديث، ولكن الخلاف بدأ حينما اعتُبر التأويل العقلي لهذه الصفات، حتى وإن كان الغرض منه مجرد التنزيه، قاصراً عن بلوغ المعنى الحقيقي.. فيكون ذلك تقوّلاً وابتعاداً عن المراد. هذا بصورة موجزة، الإطار التاريخي ـ الإشكالي، الذي انفجر فيه الموقف من الصفات، حيث بدأ الأمر لا يحتمل غير التعطيل أو التشبيه[2]. فالفجوة التي باتت تفصل بين كل من أهل الحديث والمعتزلة، بلغت من العمق ما يجعل من الصعوبة ردمها. بل أصبح بعضهم لبعض، نقيضاً!

وهنا، نرى من الضروري إرجاء ملابسات الصراع حول هذه الإشكالية، إلى مبحث آخر، لنتناوله الآن، من زاوية نظرية. وقبل ذلك نرى من الأهمية بمكان، استعراض عينات من ذلك الحشو الذي اكتضت به مجاميع السلفيين، من الأخبار التي كدسوها تعزيزاً لمذهبهم في التجسيم. تلك الروايات التي تبدوا واضحة عليها آثار الاختراق اليهودي ـ الإسرائيليات ـ هذا، ليتبين لنا، كم كان مهمّاً ـ وضرورياً ـ أن

(١) الجرجاني، الحور العين، ص ٢٠٤، ط٢ ـ ١٩٧٢م طهران.

(٢) أو حسب قول الشاعر:

«الأشعري بازدياد قائل وقال بالنيابة المعتزل»

تنهض حركة الإمامية والمعتزلة، في سبيل إثبات المجد والعلو للخالق. فقد أوردوا أخباراً، إن هي اجتمعت مع بعضها، فسوف تعطينا صورة كاملة عن خالقٍ، شبيه بآدمي جبّار، يجلس على عرش، يكاد تنكسر قوائمه من شدّة وزنه، لا يخفي انطباعاته أمام حماقات مخلوقاته، فيضحك من بعض تصرفاتهم، حتى ليبدو من تلك الأخبار، أن أصحابها ما أوردوها إلاّ على سبيل التفنّن في استفزاز خصومهم ونكاية في المخالفين وما عانوه منهم من احتقار وازدراء. ومن تلك الأخبار ما رواه عبدالله بن أحمد بن حنبل، قال، سمعت أبي يقول: حدثنا يحيى بن سعيد بحديث سفيان، عن الأعمش ومنصور، عن ابراهيم عن عبيدة عن عبدالله عن النبي ﷺ: «إن الله يمسك السماوات على أصبع. قال أبي: وجعل يحيى يشير بأصابعه، وأراني كيف جعل يحيى يشير بأصابعه أصبعاً أصبعاً حتى أتى على آخرها»(١).

ـ وروى أيضاً كلاماً عن وكيع، قال: «نسلم هذه الأحاديث كما جاءت ولا نقول كيف كذا ولا لم كذا، يعني مثل حديث ابن معود «إن الله يحمل السماوات على أصبع والجبال على أصبع» وحديث أن النبي ﷺ قال: «قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن» ونحوها من الأحاديث»(٢).

ـ روى ابن حزيمة حديثاً عن النبي ﷺ يقول: «لما تجلّى ربه للجبل» رفع خنصره وقبض على مفصل منها، فانسلخ الجبل، فقال له حميد: أتحدث بهذا؟ فقال: حدثنا أنس عن النبي ﷺ وتقول: لا تحدث به؟»(٣).

ـ ويورد عبدالله بن أحمد بن حنبل رواية عن الرسول ﷺ يقول: «يلقى في النار وتقول هل من مزيد حتى يضع قدمه أو رجله عليها فتقول قط قط»(٤).

---

(١) عبدالله بن أحمد بن حنبل، كتاب السنة، ص ٦٣، ط١، ١٩٨٥م، دار الكتب العلمية، بيروت.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٤.
(٣) محمد بن إسحاق بن خزيمة، التوحيد وإثبات صفات الرب، انظر: الملل والنحل، جعفر السبحاني، ج١، ص ١٣٩.
(٤) عبدالله بن أحمد، كتاب السنة، ص ١٨٤.

ـ وحدث أيضاً: «جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة، قال: فعظم الرب وقال وسع كرسيه السماوات والأرض. إنه ليقعد عليه فما يفضل منه إلاّ قيد أربع أصابع وإن له أطيطاً كأطيط الرحل إذا ركب»[1].

ـ وعنه أيضاً، رواية عن النبي ﷺ أنه خرج عليهم ذات غداة وهو طيب النفس مسفر الوجه أو مشرق الوجه، فقلنا يا نبي الله، والله إنا نراك طيب النفس مسفر الوجه أو مشرق الوجه، فقال: «وما يمنعني وأتاني ربي الليلة في أحسن صورة فقال: يا محمد قلت لبيك وسعديك فقال فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت لا أدري أي رب، قال ذلك مرتين أو ثلاثاً قال: فوضع كفيه بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي حتى تجلّى لي بما في السماوات وما في الأرض ثم تلا هذه الآية «وكذلك نري ابراهيم ملكوت السماوات والأرض»[2].

ـ وروى حديثنا عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ضحك ربنا من رجلين يقتل أحدهما صاحبه ثم يصيران إلى الجنة»[3].

ـ ورووا عن ابن عباس: «إن محمداً رأى ربه في صورة شاب أمرد، دونه ستر من لؤلؤ قدميه أو رجليه في خضرة»[4].

ـ ويروى عبدالله بن أحمد بن حنبل عن النبي ﷺ قول: «فيتمثل الرب فيأتيهم، فيقول لهم ما لكم لا تنطلقون كما انطلق الناس؟ فيقولون: إن لنا إلهاً (ما رأيناه) فيقول: وهل تعرفونه إن رأيتموه؟ فيقولون: بيننا وبينه علامة إذا رأيناها عرفناه، فيقول: ما هي؟ فيقولون: يكشف عن ساقه، قال: فعند ذاك يكشف الله عن ساقه. قال: فيخر كل من كان نظره، ويبقى قوم ظهورهم كصياصي البقر يدعون إلى السجود فلا يستطيعون وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون»[5].

---

(١) السنة، ص ٨٠.
(٢) السنة، ص ١٧٩.
(٣) السنة، ص ١٦٦.
(٤) ميزان الاعتدال، الذهبي ج١، ص ٥٩٣ ـ ٥٩٤، دار المعرفة، ١٣٨٢هـ، بيروت.
(٥) السنة، ص ٢٠٦.

ـ وروى أيضاً عن النبي ﷺ قول: «لا تقبحوا الوجه فإنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن»[١].

وكما ذكرنا من قبل، فإن آثار المعتقدات اليهودية واضحة في كل هذه الأخبار. ويبدو أن الحشوية من الحنابلة، كانوا قد فتحوا الباب على مصراعيه، لتلقي كل المدسوسات التي كان يقف وراءها وضّاعون وكذّابون وأيضاً يهود مندسُّون[٢]. ولم يعد هنا، الكلام، يتعلق بمجرد «توقف» على مذهب السلف، بل تجاوزوه إلى حدّ الإصرار على التجسيم وإشاعته على نطاق واسع من العامة، بالتلميح والتمثيل إن اقتضى الأمر ذلك. فالسلف في بداية الأمر لم يكونوا يؤكِّدون على التجسيم، بل كانوا يتوقفون، ولا يخوضون أكثر في ذلك. وهذا يعني أن موقفهم سلبيّاً، لا يتم فيه انتصار لوجه من الوجوه، بل قصارى ما يرونه، التسليم بها على ظاهرها من حيث هي واردة في «المتشابه» من النص، وليس من حيث أنها محكمة في دلالتها الظاهرة. هذا الرأي نستشفه من موقف مالك بن أنس بخصوص معنى الاستواء حين قال[٣]: «الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».

إن السلفين المتأخرين، لم يتوقفوا، بل فسروا. فهي ليست من قبيل المتشابه، بل أحكموها بواسطة أمواج من الحشو. وقد يكون الأمر نفسه يمس الأشعري في انقلابه المذهبي، الذي لم يكن يمثل موقفاً مختلفاً ـ جوهرياً ـ عن هذا التيار. بل ظلت محاولته تحمل الآثار ذاتها لهذاالحشو. إنما الذي حصل بعد ذلك، لم يكن سوى مجرد محاولة أخرى، لصبغ ذلك الحشو بمزيد من المعقولية والنسقية. وقد ظلت ـ مع ذلك ـ الأهواء بين الطرفين، متقاربة، رغم ما حصل بينهما من نفور في بعض المراحل. إننا نرى محاولة الأشعري قد أعطت نفساً آخر للموقف السلفي، الذي ظل حتى قبيل ورود الأشعري، يستنكف عن الدخول في مناقشات عقلانية أو استدلالية مع

(١) السنة، ص ٦٤.
(٢) أقصد بعض الرواة المتأسلمين الذين ملؤوا التراث الإسلامي بالكثير من الإسرائيليات والأخبار المثبتة للصفات الخبرية، مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه.
(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٨٥.

خصومه. من هنا نستطيع القول، أن عقيدة السلفية حتى ذلك الحين، أصبحت تتمثل في هذين الاتجاهين الرئيسيين: أهل الحديث، والأشاعرة. لذا وفي موضوع الرؤية البصرية للخالق ـ تعالى ـ التي أكد عليها الأشعري، سوف تشهد مع متكلم أهل الحديث[1] تسويغاً كلامياً، ومستنداً معقولياً ـ في ظاهره ـ يجعلها ـ أي الرؤية ـ مسألة ثابتة!

ولم يقتصر الأمر على إيراد الأخبار الدالة على إثبات الصفات الخبرية ـ فحسب ـ بل نادى بها أعلام السلفية من على المنابر، ونشروها بين العوام، وأسرفوا في ذلك حتى تجاوزوا حدود المحافظة. فلأن كان الاستواء، مما توقف فيه مالك وكثير من السلف كالأوزاعي والثوري وغيرهما من أهل الحديث الأوائل، دون أن يصفوا كيفية الاستواء، فقد أصبح، مع متأخري السلفية، ظاهراً في كيفيته؛ فهو قعود كقعود المخلوق، وهناك ما يفضل من جسمه ـ تعالى عن ذلك ـ على الكرسي. هنا، المفارقة بيّنة. فابن الهيصم فيما نقله الشهرستاني يؤكّد على ذلك الفارق بين الموقعين، بقوله[2]: «إن الذي أطلقه المشبهة على الله عز وجل من: الهيئة، والصورة، والجوف، والاستدارة، والوفرة، والمصافحة، والمعانقة، ونحو ذلك.. لا يشبه سائر ما أطلقه الكرامية من: أنه خلق آدم بيده، وأنه استوى على عرشه، وأنه يجيء يوم القيامة لمحاسبة الخلق. وذلك أنا لا نعتقد من ذلك شيئاً على معنى فاسد؛ من جارحتين وعضوين؟ تفسيراً لليدين، ولا مطابقة للمكان واستقلال العرش بالرحمان؛ تفسيراً للاستواء، ولا تردداً في الأماكن التي تحيط به؛ تفسيراً للمجيء، وإنما ذهبنا في ذلك إلى إطلاق ما أطلقه القرآن فقط من غير تكييف وتشبيه، وما لم يرد به القرآن والخبر فلا نطلقه كما أطلقه سائر المشبهة والمجسمة».

ويورد الشهرستاني كلاماً آخر، يكشف فيه عن بعض مقالات الحشوية[3]: «وأما المشبهة الحشوية، فحكى الأشعري عن محمد بن عيسى، أنه حكى عن مضر وكهمس، وأحمد الهجيمي: أنهم أجازوا على ربهم: الملامسة، والمصافحة، وأن

(١) يعني أن الأشعري ما كان همّه سوى أن يدافع عن عقائد أهل الحديث بأساليب علم الكلام.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٠٣، ط٢. مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.
(٣) المصدر السابق، ص٩٦.

المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة؛ إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض. وحكى الكعبي عن بعضهم: أنه كان يجوّز الرؤية في دار الدنيا، وأن يزوروه، ويزورهم. وحكى عن داود الجواربي أنه قال: اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك. وقال: إن معبوده: جسم ولحم ودم؛ وله جوارح وأعضاء، من: يد ورجل ورأس ولسان، وعينين، وأذنين؛ ومع ذلك: جسم لا كالأجسام. ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء؛ وكذلك سائر الصفات [. . .] وحكى عنه أنه قال: هو: أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك؛ وأن له وفرة سوداء وله شعر قطط».

وقد وجد بعضهم في قول آحادهم، بـ «أننا نحمل ذلك على ظاهره»، بعد أن أثبتوه، نوعاً من التهافت الذي لا يستسيغه العقلاء. فما داموا وصفوا أعضاءه وجزّؤوها، ليجعلوها مطابقة لظاهر الخبر الذي أوردوه وهو أن «الله خلق آدم على صورته»[1]، فإنهم لم يكونوا يقصدون غير هذا «التجسيم». لذا تصدى ابن الجوزي لهذه الأخبار بالنقض والكشف عن مضامينها الواضحة في التشبيه. وهي شهادة من أحد أبرز أئمة الحنابلة في عصره، يقول[2]: «الحديث الثالث عشر، روى القاضي عن مجاهد أنه قال: إذا كان يوم القيامة يذكر داود ذنبه فيقول الله: «كن أمامي، فيقول: يا رب ذنبي، فيقول: كن خلفي، فيقول: يا رب ذنبي. فيقول: خذ بقدمي». [. . .] قلت: والعجب من إثبات صفات الحق سبحانه وتعالى بأقوال التابعين، وما تصح عنهم. ولو صحت فإنما يذكرونها عن أهل الكتاب، كما يذكر وهب بن منبه. قال القاضي: نحمله على ظاهره، لأننا لا نثبت قدماً ولا فخذاً هو جارحة وكذلك لا نثبت الأمام. قلت: واعجباً لقد كملوا هيئة البدن بإثبات فخذ وساق وقدم ووجه ويدين وأصابع وخنصر وإبهام وجنب، وحقو وصعود ونزول، ويقولون تحمل على ظاهرها وليست جوارح، وهل يجوز لعاقل أن يثبت لله تعالى خلفاً وأماماً وفخذاً؟ ما ينبغي أن يحدث هؤلاء. ولأنا قد عرفنا الفخذ فيقال: ليس بفخذ، والخلف ليس بخلف، ومثل هؤلاء لا يحدثون، فإنهم يكابرون العقول، وكأنهم يحدثون الأطفال».

(١) رواة أبو هريرة، صحيح مسلم، ج٨، ص ٣٢. باب النهي عن ضرب الوجه.
(٢) ابن الجوزي، الباز الأشهب المنقض على مخالف المذهب، ص ٨٧ ـ ٨٨، دار الجنان.

وهـذا مـا يـؤكّـد الزعم، بأن عقيدتهم ـ في حقيقة الأمر ـ التجسيم، وإن حاولوا، التستّـر على ذلك. وهنا سوف نجد الأشعري نفسه، الذي حاول إيجاد مسوغ كلامي لعقيدة التشبيه، لم يفعل سوى أن أكدها بشكل، لا يقل تعصُّباً عن أهل الحديث. من هنا، لا نشك في أن الإثبات دون تشبيه هو أخ الإثبات بالتكيف. لأن اللفظ حينما يطلق، يصرف، إمّا إلـى معنـاه الحقيقـي، فيثبـت التشبيه أو يراد منه المجاز، فلا حقيقة تبقى لهذه الألفاظ. والزمخشري، يؤكِّد على ذلك متعجباً: «ثم تعجب من المتسمين بالإسلام، المتسمين بـأهـل السنـة والجماعة، كيف اتخذوا هذه العظيمة مذهباً، ولا يغرنك تسترهم بالبلكفة [قولهم بلا كيف] فإنه من منصوبات أشياخهم، والقول ما قال بعض العدلية فيهم:

«قـد شبهـوه بخلقـه وتخوفـوا   شنـع الـورى فتستـروا بـالبلـكفـة»[1]

ولـو أننـا أتينـا إلى إحدى مراحل السلفية المتأخرة، أي عصر ابن تيمية، فسوف نجـد التجسيم قد بلـغ قمة وضوحه وأصبحت عقيدة التشبيه تشهد هوساً وصل بها إلى حـدّ الجنـون. وهذا ما يظهر من وصف الرحالة المغربي ابن بطوطة ـ أثناء رحلته إلى دمشـق ـ لابـن تيميـة، قـائـلاً عنـه: «الفقيه ذو اللُّوثة»، يقول: «كان بدمشق من كبار الفقهـاء الحنابلـة تقـي الدين ابن تيمية، كبير الشام، يتكلم في الفنون، إلاّ أن في عقله شيئـاً [...] وكنـت إذ ذاك بـدمشـق محضـرتـه يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجـامـع ويـذكـرهـم. وكـان من جملة كلامـه أن قال: «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجة من المنبر»[2].

ونستطيـع كشـف مـذهـب ابـن تيميـة فـي التشبيـه، من خلال ما عرف بالفتوى الحموية، تلـك التي جاءت صريحة في التشبيه. وهي رسالة موجهة إلى أهالي حماه، الـذيـن سـألـوه عن وجه الحقيقة في آيات وأخبار الصفات.. يقول ابن تيمية ردّاً على سـؤالهـم عـن الاستـواء ومـا شـابهـه[3]: «فهـذا كتـاب الله مـن أولـه إلـى آخره وسنة

(١) الزمخشري، الكشاف ج١، ص ٥٧٦، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت.

(٢) ابن بطوطة، ص ٩٥، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣) العقيـدة الحمويـة، الرسالة الحادية عشرة: مجموع الرسائل الكبرى لابن تيمية، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٢، ط مصر.
=

رسوله ﷺ من أولها إلى آخرها، ثم عامة كلام الصحابة والتابعين ثم كلام سائر الأئمة مملوء بما هو إمّا نص وإمّا ظاهر في أن الله سبحانه وتعالى فوق كل شيء، وعلى كل شيء، وأنه فوق السماء مثل قوله: «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه، [...] وفي الأحاديث الصحاح والحسان ما لا يحصى، مثل قصة معراج الرسول ﷺ إلى ربه، ونزول الملائكة من عند الله وصعودهم إليه، وقوله في الملائكة: «الذين يتعاقبون بالليل والنهار، فيعرج الذين باتوا فيكم إلى ربهم فيسألهم وهم أعلم بهم» [...] ثم عن السلف في ذلك من الأقوال ما لو جمع لبلغ مئين أو ألوفاً، ثم ليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله، ولا عن أحد من سلف الأمة ولا من الصحابة والتابعين، ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف، حرف واحد يخالف ذلك لا نصاً ولا ظاهراً، ولم يقل أحد منهم قط إنّ الله ليس في السماء، ولا أنه ليس على العرش، ولا أنه ليس في كل مكان، ولا أن جميع الأمكنة بالنسبة إليه سواء، ولا أنه داخل العالم ولا خارجه، ولا متصل ولا منفصل ولا أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصابع ونحوها، بل قد ثبت في الصحيح عن جابر أن النبي لما خطب خطبته العظيمة يوم عرفات، في أعظم مجمع حضره رسول الله، جعل يقول: ألا هل بلّغت؟ فيقولون: نعم، فيرفع إصبعه إلى السماء وينكبها إليهم فيقول: اللّهم اشهد، غير مرة، وأمثال ذلك كثيرة».

وهنا نجدنا حقيقة أمام محاولة لتسويغ مقولات المشبهة. وقد رشّح ابن تيمية نفسه للذود عن هذه العقيدة الفاسدة، محاولاً ـ عبثاً ـ عقلنة ما يمكن عقلنته، من حشو أهل الحديث. لم يرد من مقالات الحشوية شيئاً، بل تبنّاها جملة على علاّتها، ونافح عنها باستماتة ناذرة. والحق، إن كان الأمر كذلك، هو ما ذكره الرازي بقوله: «إن هذه المتشابهات، يجب القطع بأن مراد الله فيها شيء غير ظواهرها، كما يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها»[1]. ذلك، بأن الإثبات دون التشبيه، لا يحلّ النزاع مطلقاً. فالتشبيه إذن، شهد توترات مختلفة؛ بدأ بنوع من التسليم السلبي بظواهر النصوص الحاكية عن الصفات الخبرية دون تأويلها. لكن

(١) فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ٢٢٣.

التشبيه كان قد عرف طريقه، بعد أن استنكف بعض أعلام السلفية عن ردّها إلى غير معناها الظاهري. مما أدى إلى مزيد من الإصرار على ذلك، وانتهى إلى إثباتها بالتكييف. وكان أساس هذا الرأي كما ذكرنا، الموقف المحافظ من الخبر، وإلغاء العقل، ليس ـ فقط ـ من ميدان الاجتهاد مقابل النص، بل إلغاؤه حتى على صعيد فهم النصوص واستيعابها. وهو موقف متردّد، من الطبيعي، أن يصدر عن فئة نذرت نفسها لطلب الأخبار وظلت مهاراتها لا تتجاوز جمع الحديث وروايته، وأيضاً ـ وهذا مهم ـ العامة التي استنفرت في تقوية هذا الاعتقاد، العامة التي لا تدرك «العقليات» ولا تقف على خطورة مثل هذا الاعتقاد الظاهري. غير أن الموقف سرعان ما وجد له من ينافح عنه، ويسنده بحجج وأدلة. فإذا كان ابن حنبل قد رفض الكلام وامتنع عن مناظرة خصومه بأدلة عقلائية، فإن ابن تيمية في العهود المتأخرة، سوف يعمل على إقامة هذا المذهب على أسس من الأقيسة، ساعياً إلى تبرير كل معتقدات الحشوية. وكانت تلك المحاولة رغم وقوعها في زمان متأخر، أقرب من الناحية الاستدلالية إلى روح العقيدة الحشوية، من تلك التي ابتدأها في زمن قريب من ثورة أهل الحديث والمد الحشوي، إمام الأشاعرة، الذي كان يقترب في استدلاله من طريقة المعتزلة، أي أشد خصوم الحشوية[1].

وأول اعتراض ممكن على استدلال ابن تيمية بهذا الخصوص، هو ما يتعلق بهذه الصفات ذاتها. فليس هناك معنى ثالثاً لها غير أن تكون إما منصرفة إلى معناها الحقيقي أو إلى معناها المجازي. ولم يكن موقف ابن تيمية وعموم المشبهة يمثل سوى الرأي الأول وإن حاولوا التستر كما قلنا، خلف مذهب السلف. لذا يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «ولا تتسع عقولنا لإدراك الجمع بين الإشارة الحسية بالأصابع والإقرار بأنه في السماء، وأنه يستوي على العرش، وبين تنزيهه المطلق عن الجسمية والمشابهة الحوادث. وأن التأويل بلا شك في هذا يقرب العقيدة إلى المدارك البشرية، ولا يصح أن يكلف الناس ما لا يطيقون، وإذا كان ابن تيمية قد اتسع عقله للجمع بين الإشارة الحسية وعدم الحلول في مكان والتنزيه المطلق، فعقول الناس لا تصل إلى سعة أفقه إن كان كلامه مستقيماً»[2].

---

(١) سيتضح ذلك أكثر فيما سيأتي.

(٢) أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره، ص ٢٧٠، دار الفكر العربي.

ويذكرنا هذا الكلام في اعتراض ابن الجوزي على أبي يعلي، في تهافت الحشوية في الجمع بين إثبات الصفات والقول بالتنزيه. أي أنهم لم يفعلوا سوى أنهم اجترحوا مذهباً تأويلياً آخر ـ بل أسوأ أشكاله ـ وذلك ما عارضوه، بشدة، في بداية الأمر. هذا التأويل الذي اتبعوه، يجعلهم وأهل التجسيم المطلق على طرف متساوي. ويؤكد الشيخ أبو زهرة على ذلك قائلاً: «ومهما حاولوا نفي التشبيه فإنه لاصق بهم، فإذا جاء ابن تيمية من بعدهم بأكثر من قرن فقال: «إنه اشتراك في الاسم لا في الحقيقة» فإن فسّروا الاستواء بظاهر اللفظ فإنه الإقعاد والجلوس، والجسمية لازمة لا محالة، وإن فسروه بغير المحسوس فهو تأويل، وقد وقعوا فيما نهوا عنه، وفي الحالين قد خالفوا التوقف الذي سلكه السلف»(1).

وحينما أثبت السلفيون، كما هو واضح من العرض السابق، كل الصفات الخبرية، وناضلوا، طيلة قرون، من أجل الدفاع عن موقفهم ونشر مذهبهم، فإن مذهباً كهذا، من المؤكّد، أن يثبت الرؤية. ومهما حاول السلفيون، الذين راموا الإثبات بالـ «بلكفة»، تفادياً للإحراج، فإنهم سيجدون المجال مفتوحاً أمامهم، كي يعوضوا تلك الحيرة، في مجال، الرؤية. ولو لم يكونوا قد فهموا ذات الخالق على أساس من التشبيه والتجسيم، إذن، لما أمكنهم القول بالرؤية. لأن إثباتها ليس سوى نتيجة منطقية، ومنسجمة مع عقيدة المثبتين.

ولم يكن الأمر مكلفاً لدى أهل الديث، حينما أثبتوا الرؤية، وإن كان ذلك يثبت الجهة والحيز في حق واجب الوجود، لأنهم رفضوا ـ ابتداءً ـ الكلام، والطريقة البرهانية في تحقيق مسائل الاعتقاد. وذلك تهرباً من أي إحراج، ربما إذا ثبت، سيجعلهم مضطرين إلى إعادة النظر في جزء كبير من تراثهم الإخباري، كما سوف يسلبهم آخر امتياز لهم، حينما تكون هواية جمع الحديث وروايته، لا تثير احتراماً أو اعتباراً في الوسط العلمي، إذا تجردت عن جانب الفقه والدراية. فقد روى ابن خزيمة حديث عن محمد بن عيسى، ينتهي إلى عبدالله بن أبي سلمة، يقول، إن عبدالله بن عمر بن الخطاب بعث إلى عبدالله بن عباس يسأله: «وهل رأى محمد ﷺ ربه؟

(1) المصدر السابق، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

فأرسل إليه عبدالله بن عباس أن نعم. فرد عليه عبدالله بن عمر رسوله أن كيف رآه؟ قال: فأرسل أنه رآه في روضة خضراء دون فراش من ذهب على كرسي من ذهب يحمله أربعة من الملائكة. ملك في صورة رجل وملك في صورة ثور وملك في صورة نسر وملك في صورة أسد»[1].

ويرون عن ابن عباس، أيضاً عن النبي ﷺ أنه قال: «آتي باب الجنة فيفتح لي، فأرى ربي وهو على كرسيه، تارة بذاته على العرش، وتارة يكون بذاته على الكرسي، فيتجلّى لي فأخرّ له ساجداً»[2].

وكانت ثورة السلفيين قد شهدت مجالاً آخر، لنضالها. يتعلق الأمر هنا بإحدى ثمرات الإثبات والتجسيم، ألا وهي قولهم بقدم القرآن. لقد ذكروا أن بطل هذه المحنة، كان هو أحمد بن حنبل، حيث تلقى عنفاً بحجم إصراره على مخالفة مقولة المعتزلة، الذين أعلنوا رسمياً، وفي كل مكان، مسألة «خلق القرآن»! لا شك في أن الأمر هنا يتعلق بمشهد، كان قد تداخل فيه بما هو معرفي خالص، ها هو سياسي. وفكرة المحنة حسب ما يظهر من الشواهد التاريخية، لم تكن بتلك الدرجة من العنف كما صورها مؤرخون سلفيون أو ميالون إلى السلفية. لقد كان موقفاً تاريخياً حافلاً بالأحداث. ولم يكن إذ ذاك، ابن حنبل إلاّ واحداً من أربعة، امتنعوا عن الخضوع لرغبة المأمون، هم: سجّادة، والقواريري ومحمد بن نوح المضروب. وهي محنة لم يتكبدها وحده، وإن كان بعض منهم قد تراجع عنها تقيةً، تحت ضغط السلطات حينئذ! وما كان ابن حنبل متميزاً، في تلك التجربة، بقوة الحجّة، سواء في مقابل أدلة المعتزلة، أو حتى داخل أوساط أهل الحديث. إنما امتناعه عن القول بخلق القرآن، وإصراره على الرفض دون دليل، هو ما جعله ـ حقاً ـ بطل تلك المحنة في نظر أتباعه. ويظهر ذلك أكثر وضوحاً، لحظة أمتحان المعتصم له في موضوع خلق القرآن، ومناظرة الفقهاء له. فيذكر اليعقوبي، أنه أجاب على أمتحان المعتصم،

---

(١) ابن خزيمة، التوحيد، راجع الملل والنحل، جعفر السبحاني، ج١، ص ١٤٥.

(٢) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، ص ٧١ ـ ٧٢، ط١، ١٣٥٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

بقوله[1]: «إنا رجل علمت علماً ولم أعلم فيه بهذا، فأحضر له فقهاء وناظره عبد الرحمان بن إسحاق وغيره، فامتنع أن يقول إن القرآن مخلوق، فضرب عدّة سياط، فقال إسحاق: ولّني يا أمير المؤمنين مناظرته فقال: شأنك به. قال له إسحاق: هذا العلم الذي علمته نزل به عليك ملك أو علمته من الرجال؟

ابن حنبل: علمته من الرجال.

إسحاق: علمته شيئاً بعد شيء أو جملة؟

ابن حنبل: علمته شيئاً بعد شيء.

إسحاق: فبقي عليك شيء لم تعلمه؟

ابن حنبل: بقي عليّ.

إسحاق: فهذا ممّا لم تعلمه وقد علّمكه أمير المؤمنين.

ابن حنبل: فإني أقول بقول أمير المؤمنين.

إسحاق: في خلق القرآن؟

ابن حنبل: في خلق القرآن.

فأشهد عليه وخلع عليه وأطلقه إلى منزله».

لكننا لا نستطيع، أن ننفي العنف عن تلك الأحداث التي تلت وفاة المأمون، حيث تولى المعتصم ومن بعده الواثق، زمام الأمور. فكانت المحنة قد عمت كثيراً منهم. حتى أن منهم من تعرض للقتل بسيف الواثق نفسه. مع أن الجاحظ كان قد هوّن من شدّة محنة ابن حنبل، وادعاءه التراجع عنها، قائلاً[2]: «.. لم يكن في مجلس الامتحان ضيق ولا كانت حاله حالاً مؤيساً ولا كان مثقلاً بالحديد ولا خلع قلبه بشدّة الوعيد ولقد كان ينازع بألين الكلام ويجيب بأغلظ الجواب ويرزنون ويخفّ ويحلمون ويطيش».

إن ردود الفعل بدأت مع خلافة المتوكل، وهو ابن الواثق، حيث أحدث انقلاباً جذرياً يمس حتى الجهاز الفكري للسلطة. وذلك من خلال انفتاحه على أهل الحديث،

(١) اليعقوبي، التاريخ ج٢، ص ٤٧٣، دار صادر، بيروت.
(٢) الفصول المختار، عن الملل والنحل، جعفر السبحاني، ج٣، ص ٣٩٣، ط ١٤١٤هـ، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

وإعـادة الاعتبـار للسلفيين، وتسليط ضربات معكوسة على المعتزلة، حاشية أبيه. وقد وفَّر قرار المتوكل، بالسماح لأهل الحديث بالتبشير بعقائدهم، جوّاً مناسباً للانتقام من المعتزلة وأيضاً الشيعة. حتى أن ابن حنبل الذي لم يكن يزيد على رفض القول بخلق القرآن، ويستنكف عن إبداء أي رأي، أصبح له موقف واضح من المسألة، أدّى به إلى حدّ إكفار القائلين بذلك. لقد كانت القضية ـ إذن ـ تتعلق بإشكالية بسيطة؛ إنما أكبرتها السلطة لأسباب متعددة.. نعم، قد يكون موقف المأمون من القضية، راجع إلى جزء من اعتقاده الشخصي بخلق القرآن، باعتباره كان ملمّاً بمقالات المتكلمين. فهو لم يكن يصـدر قـرارات سياسيـة مجرّدة، بل كان يرفقها بأدلّة وبراهين على خلق القرآن، وظل الأمـر في عهده يتوقف على إجراء مناظرات وامتحان الفقهاء. وهو ما يكشف عمّا كان يُميّز لحظة المأمون، من همّ معرفي وانشغال فكري. غير أن الأمر، شهد منعطفاً آخر مـع ظهـور المعتصم والواثق، وهو ما جعل القضية تأخذ أبعاداً سياسية. أما موقف بن حنبل وأتباعه، فقد أصبح بعد ذلك واضحاً من المسألة. يقول: «والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أن القرآن كلام الله عزّ وجلّ ووقف، ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق، فهو أخبث من الأول. ومن زعم أن ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة، والقرآن كلام الله، فهو جهمي، ومن لم يكفّر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم..»[1].

وإلـى هنـا نكـون قـد تعـرفنا على الإطار التاريخي لنشأة كلّ من عقيدة التجسيم والرؤية وقدم القرآن. تلك التي كانت من أخطر القضايا التي ثار حولها النزاع بين الفرق الإسلامية من جهة، وبين هذه والسلطة من جهة أخرى. ونحن هنا إذْ تهمنا المسألة من زاويتها النظرية، سوف نرجىء موقف الإمامية من ذلك، إلى ما بعد التعرض للموقف الأشعري. باعتبار هذا الأخير، هو ما جعل نقاشاً بين آراء أهل الحديث، والمعتزلة، أمراً، ممكناً. فقد أفاده كثيراً تتلمذه على الجبائي، وانتسابه المبكر للتيار المعتزلي. وكان قد أعلن خروجه النهائي، وانضمامه إلى أهل الحديث. لعلّ الأجواء التي تم فيها إعلانه عن ترك مقالات المعتزلة، كانت مناسبة جدّاً. فتيار الاعتزال شهد سقوطاً مفجعاً

(١) كتاب السنة، عبدالله بن أحمد، ص ٤٩.

علـى إثـر وفاة الواثق، وأصبح الاعتزال يساوق في شعارات أهل الحديث، وبالتالي، العامـة، الكفـر والزندقة. وليس غريباً في مرحلة كهذه أن يعلن الأشعري عن خروجه ذاك، وانضمامـه إلى مذهب السلفيين. لكن الأشعري، لم يترك كل بضاعة المعتزلة، وإنما احتفظ بطريقتهم البرهانية وآلية فنّ الكلام. وقد رأى أهل الحديث في ذلك، فتحاً مبينـاً، لمّا وجدوا من ينقل أفكارهم ويدعمها بحجج، تجعلهم في موقع أكثر قوة من ذي قبل. فقد وقف الأشعري لحظتها معلناً انتفاعه الجديد قائلاً[1]: «قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا ﷺ وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن حنبل ـ نصر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته ـ قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأفصح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وجليل معظم، وكبير مفخم، وعلى جميع أئمة المسلمين».

هكذا نجد مع الأشعري، ما يستوجب أدلة أوسع. فطريقته لم تقتصر على عرض عقيدة أهل الحديث فقط، بل هذبتها وبرّرتها، ثم ساقت بناءً استدلالياً، أقامتها عليه. وكـان ذلـك، بحـق، مـا جعل مباحثاً كهذه، تعرف عمقاً ودقة أكبر من العهد السابق. وبذلك أصبح علم الكلام إرثاً للأشاعرة، ولم يعد من مبتكرات المبتدعة. وإذا ورد من السلفيين من قال بذلك، بعد الأشعري، فذلك راجع للخلافات التي نشبت بين الاثنين، وانتهت باتهام الأشاعرة لأخوتهم المشاكسين، بالحشوية. أما في المرحلة الأولى، فقد كان أبو الحسن الأشعري، مخلصاً لتيار السلفية بلا منازع. وفي تلك الفترة، وجد له اتباعاً كثيـريـن، هـم جملـة العـامـة الـذين كانوا يقتفون طريق أهل الحديث الظاهري. وانقلب الموقف التقليدي من علم الكلام، بصورة مفاجئة. ويصور لنا ذلك الانقلاب أحد أعلام السلفية الأشعرية المتأخرين، ابن خلدون، حيث يصف في المقدمة ظهور الأشعـريـة وعلم الكلام على أساس مواجهة البدع، وإثبات الكلام النفسي. حتى أنه أصبح يأخذ معنى آخر عند السلفية في تلك الفترة، وكان موضوعه «عند أهله إنما هو

(١) أبو الحسن الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، ص ١٧، ط حيدر آباد (بدون تاريخ).

العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، فترفع البدع، وتزول الشكوك والشبيه عن تلك العقائد..»[1].

لقد شهد علم الكلام مع ظهور الأشاعرة محنة شديدة، كان لها أثر مزدوج. فأمّا على صعيد الفرق العقلانية فقد انسحبت من هذا الميدان، وانخرطت في تيار الفلاسفة. فأصبح حينئذ، الكلام نقيضاً للعقلانية التي أصبح مجالها الرئيسي، الفلسفية. وذلك لسبب بسيط، هو أن وظيفة علم الكلام، لم تصبح هي الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة والبراهين، بل أصبح يعني إثبات الكلام النفسي أو عموم عقائد أهل الحديث. وهي ضربة قوية وجهت للتيار العقلاني. فأصبح الكلام نقيضه بعد أن كان وسيلته الأساسية. ولكننا، لا ننفي الآثار التي خلّفها الجدل الجاري بين الاتجاهين، حيث انتهى الأمر بالأشاعرة ـ في نهاية المطاف ـ إلى الاقتراب أكثر من التيار المعتزلي. ونقضهم الكثير من عقائد الحشوية، بعد أن أصبحت تمثل عبئاً ثقيلاً عليهم، حتى أنه لم يعد هناك مسافة حقيقية تفصل بين التيارين. وهنا أقول، أن لهذا السبب، أصبحت المناقشات التي تجري بين الاتجاهين، في الأزمنة المتأخرة من الصراع الكلامي ـ في الداخل ـ تكتسي طابع الخلافات اللفظية، ليس إلاّ. إذن، كيف أصبحت عقيدة التجسيم والرؤية وقدم القرآن، تقوم على أدلة كلامية؟ وكيف استطاعت آلية علم الكلام أن تستحمل، إن لم نقل تستسيغ هذه الأفكار؟ إنه من الصعوبة الإحاطة الحقيقية بمذهب الأشاعرة في ذلك إذا لم نعرف مذهب المعتزلة المضاد، للأسباب التي ذكرناها، وهي أن الأشاعرة تبنوا طريقاً تلفيقياً، أرادوا أن يدافعوا عن عقائد الحشوية بآليات علم الكلام المعتزلي. ولا يمثل موقفهم، هذا، مذهباً ثالثاً على الإطلاق. ربما كانت الظروف السياسية، منذ المتوكل، حتى المقتدر، وانتفاضات أهل الحديث، المدعومة بقوة العامة وانتشارها، ما جعل الأشعري يبدي ميلاً للسلفية أكثر. وأن يركب موجتهم، ليكسب شرعية الدفاع عن مذهب السنة والجماعة. لكن بعد أن تجذر المذهب وأصبح له كيانه القائم خصوصاً في العهود المتأخرة، وخاصة، إبّان سيطرة السلاجقة، وحدوث خلافات بين الحشوية والأشاعرة، هاهنا، أبدى الأشاعرة ميلاً أكثر

(١) ابن خلدون، المقدمة ص ٥١٦، دار الجيل ـ بيروت (بلا تاريخ)

إلى الاعتزال، واحتفظوا معه بخلافات لفظية، كما ذكرنا سابقاً. وهذا هو «قدر» الفكر الذي يأتي ليحلّ نزاعاً بالحلول التوفيقية، التي هي في حقيقتها، حلول تلفيقية. من هنا لم يكن في وسع الأشاعرة إلاّ أن يميلوا إلى هنا أو هناك، وهو ما طبع عموم الأشاعرة بالتردد والتذبذب بين المنزع الظاهري والعقلاني، كما نجد مثال ذلك بارزاً في المنحى الفكري الذي سلكه أبو حامد الغزالي.

لقد كان موقف المعتزلة واضحاً، منذ البداية. وهو نفي التجسيم والصفات إلى حدّ التعطيل والنيابة. وقد بدأ ذلك من الموقف من الصفات، حيث فكروها على أساس اتحادها بالذات. وقد كانت النظرة العقلانية تمثّل نسقاً شمولياً ومتكاملاً، أدى إلى أن يقوم التأويل والإحالة على المجاز، بصورة مسبقة، لكل الصفات الخبرية الواردة في النصوص. وهذا ما جعل المعتزلة يخالفون التيار السلفي السابق في قبوله بالصفات الخبرية وفهمها على أساس ظاهري وتفويض فهمهما إلى الخالق. وما دام أن المعتزلة قد رفضوا القبول بكل عقيدة تناقض التوحيد وتقتضي التركيب، فإنهم ذهبوا مذهباً آخر في تفسير النصوص التي جاءت بالصفات الخبرية. وذلك انطلاقاً من الموقف العقلاني في الألوهة، بشكل عام، وأيضاً من النص القرآني: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ [الشورى/ ١١]. ومن ثمة، إذا ما رأينا نصوصاً تتحدث عن اليد، والوجه، والقعود أو الاستواء أو الكلام... فلا شك أن معناها غير ما ظهر منها. فاليد معناها القدرة أو النعمة، والوجه معناه الذات والاستواء هناك بمعنى المجد والملك وهكذا دواليك. وبناء على هذا المنظور المذهبي العام، رفض المعتزلة، الرؤية مطلقاً، عن الخالق. فهذه لو ثبتت، فمعناه إثبات الجهة، وبالتالي التركيب والجسمية. وهو ما رفضوه ابتداءً. وسوف نجد محاولة أخرى مع الأشاعرة لإثبات الرؤية مع نفي التركيب، وهو ما جعل الموقف الأشعري ينزل إلى درك أدنى من تصور الحشوية للرؤية. فلأن كانت الرؤية في مذهب الحشوية مسألة صريحة ومنسجمة مع عقيدتهم في التجسيم، فإن الأشاعرة، سيواجهون نوعاً من الإحراج لن يحلّوه سوى بنوع من الغموض. وقد ٱلتفت أحد متأخري التيار الاعتزالي، القاضي عبد الجبار إلى ذلك بقوله[1]: «ومما يجب نفيه عن الله تعالى

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول ص ٢٤٨. تحقيق د. عبد الكريم عثمان، ١٣٨٤هـ، مصر.

الـرؤيـة. وهـذه مسـألـة خلاف بين الناس، وفي الحقيقة الخلاف في هذه المسألة إنّما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشاعرة الذين لا يكيفون الرؤية. وأما المجسمة فهم يسلمون أن الله تعالى لو لم يكن جسماً لم صحّ أن يرى ونحن نسلم لهم أن الله تعالى لو كان جسماً لصحّ أن يرى والكلام معهم في هذه المسألة لغو».

ويتبيّن من ذلك، أن المعتزلة يجعلون الرؤية من لوازم التجسيم؛ فلا يعقل ثبوتها مع ارتفاعه. والقاضي، في مقام إثبات استحالة الرؤية، يردّ ذلك إلى كونه تعالى لو جاز عليـه الـرؤيـة في حالة ما، لوجب أن يرى الآن. وما دمنا لا نراه، فذلك معناه، استحالة رؤيته. «وتحرير هذه الدلالة هو أن الواحد منّا حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلاّ لكونه عليها. والقديم سبحانه وتعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلاّ لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أن نراه الآن، فمتى لم نره دلّ على استحالة كونه مرئياً»[1].

ويتمسك المعتزلة بالآية القرآنية: **﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير﴾** [الأنعام/ ١٠٣].

وهـي صريحة ومحكمة في نفي الرؤية عليه ـ تعالى ـ ومستمسك متين لردّ أمواج مـن الحشـو، تحكـي عـن الـرؤية. ويزيد القاضي عبد الجبار في توضيح معنى الآية، بقـولـه[2]: «وجـه الـدلالـة في الآية هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر، لا يحتمل إلاّ الرؤية. وثبت أنّه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدّحاً راجعـاً إلـى ذاته. وما كـان نفيه تمدّحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال. ثم قال: فإن قيل: أليس يقولون «أدركت ببصـري حـرارة الميـل» فكيـف يصـحّ قولكم إنّ الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلاّ الرؤية؟ أجيب بأنّ هذا ليس من اللغة في شيء، وإنما اخترعه ابن أبي الأشعري ليصحّح مذهبه به. إذ لم يرد في كلامهم لا المنظوم ولا المنثور». وحتى يستطيعوا التخلص من الإحراج أمام كثرة النصوص الحاكية عن الرؤية، مثل قوله تعالى: **﴿ولما جاء موسى**

(١) المصدر السابق، ص ٢٥٣.
(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٣.

لميقاتنا وكلّمه ربه قال ربّ أرني انظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلّى ربه الجبل جعله وخرّ موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أوّل المؤمنين﴾ [الأعراف/١٤٣] أو ما جاء في الخبر: «إنكم سترون ربكم يوم القيامة، كما ترون القمر ليلة البدر»[1].

ومثلما فعل المعتزلة بالأخبار الدالة على الجسمية، حيث أوّلوها وأخرجوها عن معناها الظاهري اللفظي. فإنهم سلكوا الطريق ذاته في تفسير معنى الرؤية في الكتاب والسنة. ونلاحظ أن المعتزلة لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث في سنن الأخبار وأحوال رواتها، ليقفوا على أخلاط من المدسوسات. ولو أنهم سخّروا منهم هذا في تقصي مصادر الأخبار، إذن، لكانوا قد قاموا بنقد جذري لمشكلة التجسيم مطلقاً. لذا هم عالجوها «متناً»، وكشفوا عما تنطوي عليه من نقائض. وهو أيضاً أسلوب جريء وناجح، لكنه لا يفيد شيئاً، بلحاظ أوساط العامة وسيادة عقلية التفويض. ونستطيع تبيان طبيعة التأويل الذي أجراه المعتزلة في حق هذه الآيات، من خلال أحد أبرز اللغويين والمفسرين المعتزلة، العلامة الزمخشري، الذي رأى في كلمة «لن» تأكيداً على نفي الرؤية، فوجهها هذه الوجهة قائلاً[2]: «فإن قلت: كيف طلب موسى عليه السلام ذلك وهو من أعلم الناس بالله وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز، وبتعاليه عن الرؤية التي هي إدراك ببعض الحواس، وذلك إنما يصح فيما كان في جهة، وما ليس بجسم ولا عرض فمحال أن يكون في جهة. قلت: ما كان طلب الرؤية إلاّ ليبكِّت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلّالا، وتبرأ من فعلهم، وليلقمهم الحجر؛ وذلك أنهم حين طلبوا الرؤية أنكر عليهم، وأعلمهم الخطأ ونبههم على الحق، فلجّوا وتمادوا في لجاجهم، وقالوا: لا بد، ولن نؤمن حتى نرى الله جهرة، فأراد أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك، وهو قوله: «لن تراني» ليتيقنوا وينزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة، فلذلك قال: «ربّ أرني أنظر إليك». فإن قلت: فهلاّ قال: أرهم ينظرون إليك؟ قلت: لأنّ الله سبحانه إنما كلّم موسى عليه السلام وهم يسمعون، فلما سمعوا كلام ربّ العزّة أرادوا أن يرى موسى ذاته فيبصروه معه، كما أسمعه كلامه فسمعوه معه، إرادة

(١) البخاري، كتاب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ٢٦، ج١.
(٢) الكشاف، الزمخشري، ج١، ص ٥٧٣ ـ ٥٧٤. ط مصر.

مبنيـة علـى قيـاس فـاسـد، فلذلك قال موسى «أرني أنظر إليك» ولأنه إذا زجر عما طلب وأنكر عليه في نبوته واختصاصه وزلفته عند الله، وقيل له: لن يكون ذلك، كان غيره أولى بالإنكار، ولأن الرسول إمام أمته فكان ما يخاطب به أو ما يخاطب راجعاً إليهم [. . .] فإن قلت ما معنى «لن»؟ قلت تأكيد النفي الذي تعطيه «لا» وذلك أن «لا» تنفي المستقبل، تقـول: لا أفـعـل غـداً، فـإذا أكـدت نفيهـا قلـت: لن أفعل غداً [. . .] فقوله «لا تدركه الأبصار» نفي للرؤية فيما يستقبل و «لن تراني» تأكيد وبيان، لأن النفي مناف لصفاته».

ويـورد الـزمخشـري فـي مقـام آخر، أي في تفسير قوله ـ تعالى ـ ﴿وجوه يومئذ نـاظـرة إلـى ربهـا نـاظـرة﴾ [القيامة/ ٢٢ ـ ٢٣] تحليـلاً آخـر، يجعل معناه يفيد الانتظار والتـوقـع، ويدعم رأيه ذلك بما يجري على ألسن الناس عرفاً، بقوله: «وسمعت امرأة مستجـدية بمكة وقت الظهر، حين يغلق الناس أبوابهم ويأوون إلى مقاعلهم. . تقول: عيني نويظرة إلى الله وإليكم. والمعنى أنهم ـ أهل القيامة ـ لا يتوقعون النعمة والكرامة إلاّ من ربهم، كما كانوا لا يخشون ولا يرجون إلاّ إيّاه»[1].

وثمـة رأي شاذ عن تيار الاعتزال، يجمع بين المنقول الشيعي والمعقول الفلسفي، في صرف الرؤية إلى العقل الأول، أي الفعّال؛ وذلك ما ذكره الشهرستاني عن «الخابطية والحدثية» من فرق المعتزلة. هؤلاء الذين أقروا بالرؤية، لكنهم صرفوها إلى موضوع آخر. فمحاولتهم لنفي التجسيـم شطّت بهم إلى حدود الاستعارة من التراث المعتقدي النصـرانـي. يقـول الشهـرستـانـي: «البدعة الأولى: إثبات حكم من أحكام الإلهية في «المسيح». . موافقة للنصارى على اعتقادهم. أن المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفا صفا﴾ وهو الذي يأتي في ظلـل مـن الغمـام، وهـو المعنـى بقـولـه تعـالـى: ﴿أو يأتي ربك﴾، وهو المراد بقول النبي ﷺ أن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمان، وبقوله: «يضع الجبار قدمه في النار» وزعم «أحمد بن خابط»: أن المسيح تدرع بالجسد الجسماني، وهو الكلمة القديمة المتجسدة، كما قالت «النصاري»»[2].

---

(١) الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص ٤٤٠.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٢١.

وهنا نلاحظ نوعاً من التوليف بين معتقد النصرانية ومنقول الحشوية وظواهر الآيات. . وهو يمثل موقفاً غريباً عن موقف المعتزلة الأصيل، كما «ويبدو أن هذين المعتزليين [أي أحمد بن خابط والفضل الحدثي] يفتقران إلى الأصالة المعتزلية، إذ نقلا بعض الأفكار الفلسفية والمسيحية، نقلاً آلياً في التفكير المعتزلي في بعض المسائل الإسلامية»[١].

ومما يدل على هذا النهج التلفيقي للمنسوبين إلى الاعتزال، ما يذكره الشهرستاني[٢]: «حملهما كل ما ورد في «الخبر»: من رؤية البارئ تعالى؛ مثل قوله عليه السلام: «أنكم سترون ربكم يوم القيامة، كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته» على رؤية العقل الأول، الذي هو أول مبتدع؛ وهو «العقل الفعّال» الذي منه تفيض الصور على الموجودات، وإياه عنى النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: «أول ما خلق الله تعالى «العقل»؛ فقال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر؛ فقال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك! بك أعز وبك أذل وبك أعطي، وبك أمنع»؛ فهو الذي يظهر يوم القيامة وترتفع الحجب بينه وبين الصور التي فاضت منه، فيرونه كمثل القمر ليلة البدر؛ فأما واهب «العقل» فلا يرى البتة. ولا يشبه إلا مبدع بمبدع».

وهذا لا يدل على مجرد تلفيق غريب عن أصالة الفكر الاعتزالي، بل ينمّ عن جهل بمذهب الفلاسفة بخصوص العقل الأول. فإن كان المعتزلة قد نفوا الرؤية لكونها تناقض الكمال من جهة، ولأنها لا تجري إلا على الماديات، فإن العقل الأول في مذهب الفلاسفة، يمثل عقلاً مجرداً، وكمالا. لأن الرؤية إذا ما ثبتت في العقل الأول، فذلك سلباً لكماله أيضاً، وتجسيماً له. وهكذا حاول المعتزلة نفي الرؤية عن الخالق، استجابة إلى منهجهم العقلي، ورؤيتهم الشمولية للتوحيد. ويبقى أن يعمل هؤلاء ـ من جهة أخرى ـ على إيجاد تفسير آخر للفظ، «الكلام» الذي وصف به القرآن، وورد في النصوص. فذلك لو ثبت، فسوف يقلب نظرة المعتزلة رأساً على عقب، ويهد صرحهم الفكري جميعه. لأن إثبات الكلام، ينتهي إلى مناقضة مذهبهم في التوحيد. وهذا ما

---

(١) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٧٠٠، ج١، ط٦ ١٩٨٨، دار الفارابي، بيروت.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٦٣.

جعلهم يذهبون إلى القول بخلق القرآن. وهم إذْ فعلوا ذلك، كانوا في الحقيقة يصرون على إيجاد تفسير وجواب عن كل ما من شأنه الإخلال بمذهبهم النظري، أو يوقع فيما يناقض التوحيد. من هنا رأوا أن إثبات الكلام، معناه إثبات صفة حادثة لذات قديمة، أو القول بقديم غير ذاته ـ تعالى ـ وهو محال. إنّ أصل المشكل يتعلق بطبيعة الكلام ذاته؛ فقد ورد في الكتاب والسنة ألفاظ تنسب الكلام للخالق، وتجعل القرآن، كلام الله. فلا سبيل، بعد ذلك، لإحالتها على أي شكل من أشكال التأويل. فالله متكلم؛ كذلك وصف نفسه. غير أن المشكلة، بدأت، حينما اعتبر البعض، الكلام، صفة للخالق. ذلك أننا لو حسبناها صفة ذاتية له، فمعناه تهافت نظرية التوحيد عند العدلية، القائلة بوحدة الذات والصفات. وحتى نزولاً عند مذهب «العلاّف»، لو جعلنا الكلام صفة للخالق، وهي عين ذاته، سنقع في المحذور. لأن طبيعة الكلام، الموصوف بالتغير والحدوث، «وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث» [الأنبياء/ ٢]، بالإضافة إلى طبيعة الكلام ذاته، من حيث هو مشتمل على موضوعات مختلفة ومتغيرة وخاضع للحوادث، وحاصل في محل. . كل هذا يجعل من صفة التكلم، صفة عرضية، وهو ما لا يجوز نسبته إلى ذات الخالق المنزهة عن التغيير والحدوث. فإذا كانت الذات قديمة، والصفة حادثة، فإن معنى ذلك أن الكلام ـ هذه الصفة الحادثة ـ مخلوق. شأنه شأن باقي المخلوقات الحادثة. فكلام الله إذن، القرآن، مخلوق وليس قديماً. هذا هو الموقف الأول الذي انطلقت منه إشكالية الكلام. وهو بلا شك، موقف مناقض بصورة مطلقة، للرأي السائد عند أهل الحديث الذين اعتبروا القرآن كلام الله القديم. لكن المعتزلة لم يكتفوا بهذا الموقف، بل شهدت أوساطهم جدلاً واسعاً، نتج عنه تراث كبير من البراهين والحجج، تلك التي ساقوها لإثبات مذهبهم في القرآن. سواء ما تعلق بالجدل الذي تأجج في بداية الأمر. وقد كان بسيطاً ـ كما رأينا ـ بسبب امتناع أهل الحديث عن الخوض في الكلام. مما أعفى المعتزلة من المضي بعيداً في براهينهم. وقد كانت براهين محدودة حينئذ، بقدر بساطة الحالة الفكرية لدى التيار السلفي. أو ما يتعلق بالجدل الذي ستشهده بعد ذلك المدرسة المعتزلية، نتيجة للإشكاليات التي طرأت مع بروز التيار الأشعري. هكذا تطور الجدل وأساليبه من طبقة إلى أخرى، واغتنى وشهد من الاتساع ما جعل له تأثيراً كبيراً في حقول معرفية شتّى.

أمـا استدلالهم من الكتاب، فآيات كثيرة، مثل قوله تعالى: **﴿وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾** [الأنبياء/ ٢]. وقوله تعالى: **﴿الله نزّل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني﴾** [الزمر/ ٣]. و **﴿الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت﴾** [هود/ ١٠].

ويـرى المعتـزلة أن هذه الآيات، تضمنت أوصافاً تعزز مذهبهم في خلق القرآن. فكونـه محدث ومنـزّل، إنما يدل على الجعلية، أي كونه مخلوقاً. ويرى القاضي عبد الجبـار، أن وصفـه بـ «منـزّل» ثـم «أحسـن الحـديـث» كما في الآية السابقة من سورة الزمر، دليل على حدوثه. واستدل على ذلك بكونـه وصفه بالحسن، وهي من صفات الأفعال. كما وصفه بالحديث الذي هو بمعنى المحدث. وسمي أيضاً كتاباً، والكتاب مجتمع من كتب، ومنه سميت الكتيبة كذلك. فما يكون حاله هكذا مجتمعاً، فلا يكون قديماً. كما جاء في الآية قوله: «متشابهاً» «أي يشبه بعضه بعضاً في الإعجاز والدلالة على صدق من ظهر عليه. وما هذا حاله لا بد من أن يكون محدثاً»[(١)].

ومن جهة أخرى، أقاموا استدلالهم على مسألة التنزيه، ونفي العبث عن الخالق. ذلك أن القرآن يشتمل على أحكام تشريعية، وهذه الأحكام هي أوامر للمكلفين. فلو كان القرآن قديماً، فمعناه أن الأوامر وجدت قبل وجود المكلفين، أي أنها أوامر موجهة للأعدام. فهي أحكام بلا موضوعات، وهو ضرب من العبث لا يجوز على الله بدليل العقل.

وقد استعار المعتزلة بعض المفاهيم الفلسفية للاستدلال على مذهبهم في الكلام، أعنـي مفهـوم الجـوهـر البسيـط. وهـو المـوجـود الذي لا يقع في محلّ، وعليه، فإن الكلام، وقد اعتبروه أصواتاً مقطعة وحروفاً منـظـومة، فإنه يأخذ صفة العرض. غير أن أبـا الهـذيـل العـلاّف، كان قد اعتبر بعضاً من الكتاب واقعاً في محلّ. وحيث ميّز بين نوعين منه: أحـدهما يتعلق بالأوامر والأحكام، وهو أمر التكوين، والآخر يتعلق بأمر التكليف. وأمر التكوين لا يقع في محلّ. يقول الشهرستاني حاكياً عن مذهبه: «قال في كلام الباري تعالى: إن بعضه لا في محلّ، وهو قوله «كن» وبعضه في محلّ كالأمر، والنهي والخبر والاستخبار، وكأن أمر التكوين عنده غير أمر التكليف»[(٢)].

---

(١) القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، ص ٥٣٢.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٥٤.

ويشرح الأشعري مذهب العلاّف في حدوث الكلام في مقالاته، بأن القرآن يوجد في ثلاثة أماكن: مكان محفوظ فيه، وآخر مكتوب فيه، وفي مكان متلوّ فيه ومسموع[1]. وأن وجوده في أكثر من مكان، مضاف إليه أن يفنى مع فناء الأماكن، دليل كافي لبطلان القول بالقدم. وكان العلاّف قد حلّ الإشكالية التي أثارها أهل الحديث، حينما اعتبروا الأسماء عين المسميات، فقد ذكى القاضي عبد الجبّار، في مورد الردّ على الحنابلة في مقالتهم الأخيرة، حادثة جرت بين أبي الهذيل وبعض الحنابلة بهذا الخصوص، فكان أن أخذ أحدهم لوحاً وكتب عليه «الله» قال: أفتنكر أن يكون هذا هو الله وندفع المحسوس؟ فأخذ أبو الهذيل اللّوح من يده وكتبه بجنبه، «الله» آخر، فقال للحنبلي: أيهما الله، إذن؟ فانقطع المدبر[2].

لقد أشار القائلون بقدم القرآن إشكالية أخرى، تتعلق بكلمة «كن» الواردة في القرآن. وهي أن الله خلق العالم بـ «كن» حينما قال تعالى: ﴿**إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون**﴾ [يس/ ٧٤]. وعليه، ليست هناك أدنى مندوحة لرفض قدم الكلام، ما دام أن «كن» الواردة في الآية، لو كانت حادثة، لاحتاجت في حدوثها إلى «كن» أخرى. وبهذا يتسلسل الأمر. بالتأكيد، إن اعتراضاً كهذه ما كان للمعتزلة الردّ عليه لولا ذلك الابتكار الذي جاء به العلاّف[. . .] بخصوص موضوع الإرادة. فالردّ على الخصوم كما تولاّه القاضي عبد الجبّار، وجد في تحليل العلاّف، مخرجاً بنسبة الـ «كن» هناك إلى الإرادة. فليس المعنى من «كن»، الحرفين ـ الكاف والنون ـ، بل المراد هناك بذلك [. . .] الإرادة![3]: وقد كان من الممكن أن يقع المعتزلة في إحراج آخر، بخصوص الإرادة. فهذا سينقل الإشكالية إليها، فتصبح بدورها «حادثة»!؟ لكن مذهب العلاّف، يسعف مرة أخرى، القاضي عبد الجبّار، من حيث أفرد للإرادة بحثاً منفصلاً عن باقي الصفات الأخرى، واعتبر لله إرادة غير ذاتية، وهي «إرادات لا محلّ

(١) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، ص ٦٨٠، ط٦، ١٩٨٨. دار الفارابي ـ بيروت.
(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ٥٤٤.
(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٠.

لهـا؛ يكـون البـارئ تعـالـى مـريداً بها. وهو أول من أحدث هذه المقالة وتابعه عليها آخرون»[1].

ونـرى مـع المعمريـة اتبـاع معمـر بـن عباد السلمي رأياً آخر، يذهب إلى اعتبار القـرآن، وإن أقرّ على طريقة المعتزلة بحدوثه مخلوقاً لغير الله. وذلك بناء على تصوره للأعراض. فإذا كان القرآن عرضاً فمعناه أنه صادر عن غير الله، لأنه ـ تعالى ـ لا يفعل الاعـراض؛ هذه الأخيرة تكون من فعل الأجسام. فمذهبه يتلخص في كون الخالق، لا يخلـق شيئـاً غيـر الأجسام. أما الأعراض فهي من فعل الأجسام «إما طبعاً؛ كالنار التي تحدث الإحراق، والشمس الحرارة، والقمر التلوين؛ وإما اختياراً؛ كالحيوان يحدث: الـحركـة، والسكـون، والاجتماع والافتـراق». وعلى ضوء هذا المنظور الذي تفرّد به معمـر بـن عبـاد السلمـي، عـن بـاقـي المعتزلة، يكون القرآن من فعل غير الله. وعليه نتساءل، من خلق القرآن، إذن؟ أما معمر هذا فقد أرجع خلقه إلى المكان، الذي يسمع منه الكلام. وهكذا يصبح خلق القرآن يختلف بحسب المحلّ الذي يحلّ فيه[2].

لقـد بـنـى المعتـزلـة ـ إذن ـ نظـريتهـم في الكلام على أساس تصورهم المذهبي للتـوحيـد. أمـا مـا ساقوه من حجج وأدلّـة، فقد كانت كلها محاولات تعكس إصراراً ـ ليـس إلاّ ـ علـى تـثبيـت عقيـدة خلـق القرآن. وحتى لو تبين أنهم أخطؤوا أو خالفوا أحياناً، المنقول الديني في براهينهم، فإن الهدف ظل نزيهاً، وهو عدم إثبات أي شيء من شأنه المساس بصفاء التوحيد. وعلى هذا الأساس، جاء موقف الأشعري برأي جديد، هو في الحقيقة موقف أهل الحديث، لكنه تلبس بغموضات كثيفة، ينتهي تأويلها إمّا إلى إعلان القدم على طريقة أهل الحديث، أو إلى مقالة المعتزلة، إن نحن نزلنا عند رغبة الأشاعرة، في نفيهم الحدوث عن ذاته. لذا، سوف تنتقل الإشكالية إلى صميم مفهوم الكلام، حيث سيبني الأشعري نظريته الثالثة. وأقول الثالثة هنا ـ وليس التوفيقية ـ لأن الأشعري كان قد خرج أصلاً من موضوع الجدل الذي قام بين المعتزلة والسلفيين قبل ذلك. أي حينما قال بالكلام النفسي!

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٥٤.
(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٦٨٠، ط استنبول.

وعوداً على بدأ، نرى من الأجدى أن نضع هذا الموقف ضمن التصور الأشعري العام من الصفات ومسألة الرؤية. بسبب تلك الملازمة الرابطة بينهما. لا شك أن الأشعري كان قد سلك مذهباً مخاتلاً في التجسيم. ذلك بعد أن أثبت كل الصفات الخبرية دون أن يصر على صرفها إلى ظاهرها مطلقاً، لقد وضع ضميمة مبهمة إلى جانب الإثبات، توهم بالتنزيه، أي أنها صفات ليست كصفات المخلوق. وهذا ما يؤكّد على ميله إلى أهل الحديث، أو بتعبير الشهرستاني «صغوه [أي ميله] إلى طريقة السلف»[1]. ويذكر صاحب الملل والنحل إثبات الأشعري لتلك الصفات قائلاً: «وأثبت أن السمع والبصر للباري تعالى صفتان أزليتان؛ هما إدراكان وراء العلم، يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود. وأثبت اليدين والوجه صفات خبرية، فيقول: ورد بذلك السمع فيجب الإقرار به كما ورد»[2]. ويتظاهر الأشعري بميله إلى مذهب السلف في الإثبات دون تكييف أو تأويل. مع أنه أجاز لنفسه إحكامها على ظاهرها، على طريقة الحشوية. أي أنه أثبتها بمعانيها، مع الامتناع عن التكييف. وهذا لا يحلّ النزاع بقدر ما يعبر عن حالة من التردد والخوف من الوقوع في المحذور. إن سكوته ذلك بعد الإثبات، معناه إجراء هذه الصفات الخبرية ـ حقيقة ـ على الله. يقول بهذا الصدد: «إن قال: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له نقول: إن الله عزّ وجلّ يستوي على عرشه كما قال، يليق به من غير طول الاستقرار كما قال «الرحمان على العرش استوى»[3].

ونحن إذْ نقرر هذا الميل الأشعري الشديد، لآراء أهل الحديث، لا يعني أننا ننظر إلى الفكر الأشعري بمنظار استاتيكي، مع أنه فكر متطور، شهد انعطافات متنوعة. لكننا نتحدث هنا عن موقف الأشعري الأول، دون إغفال الإطار التاريخي لهذه الثورة الأشعرية التي جاءت لتنقد المذهب السنّي من جمود أهل الحديث. وهي محاولة انطلقت خجولة متردّدة في البداية، وإن كانت جريئة في تملّصها من ربقة الاعتزال.

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٩٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٢.
(٣) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة. ص ٩٢، ج٢، ط ١٩٧٥م، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

والأسباب التاريخية واضحة، حيث كان من المتعيّن على الأشعري أن يشق طريقه في أوساط العامة، ويستمد مصداقيته من تأييد أهل الحديث. وهذا ما يفسر لنا التردد الذي طبع الموقف الأشعري، وإليه نعزو ما جرى من خلاف مع الحشوية فيما بعد. فلقد ألّف الأشعري كتابه «الإبانة»، حيث لم يفعل أكثر من عرض مضمون العقيدة السلفية. ولم تتوضح لنا الأسباب التي جعلته مجرد منظم ومعقلن لعقيدة الحشوية، هل إن ذلك راجع ـ حقيقة ـ إلى مخطط مدروس ومدبر، للاختراق، يهدف إلى تقريب القوى الحشوية واستثمارها في الصراع الكلامي، أم أن الوقت لم يكن كافياً لاختبار آراء أهل الحديث بصورة دقيقة تكشف عن أبعادها الخطيرة. وأيّاً كان الأمر حينئذ، فإن كتاب الأشعري الثاني، «اللمع»، جاء مغايراً نسبياً، للإبانة، في أسلوبه ودقة عرضه، وأيضاً أكثر ابتعاداً ـ وهذا مهم، حيث يفسر لنا الخلاف الذي حصل بينهما ـ عن الحشوية والتيار الحنبلي. فيما كان رأيه في التجسيم متردداً ومخاتلاً ـ كما ذكرنا سابقاً ـ، هاهو يعلن في اللمع تنزيهه مطلقاً، يقول[1]: «فإن قال قائل: لم أنكرتم أن يكون الله تعالى جسماً؟ قيل له: أنكرنا ذلك لأنه لا يخلو أن يكون القائل بذلك أراد أن يكون طويلاً عريضاً مجتمعاً، أو يكون أراد تسميته جسماً وإن لم يكن طويلاً عريضاً مجتمعاً عميقاً، فإن أراد الأول فهذا لا يجوز، لأن المجتمع لا يكون شيئاً واحداً لأن أقل قليل الاجتماع لا يكون إلا من شيئين، لأن الشيء الواحد لا يكون لنفسه مجامعاً. وقد بيّنا آنفاً أن الله عزّ وجلّ شيء واحد. فبطل أن يكون مجتمعاً. وإن أردتم الثاني فالأسماء ليست إلينا، ولا يجوز أن يسمى الله تعالى باسم لم يسمِّ به نفسه، ولا سمّاه به رسوله، ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه».

ولهذا نرى أن موقف الأشاعرة المتأخرين، يعتمد موقف الأشعري الأخير. حتى أن من المؤرخين من شكّ في نسبة بعض الأفكار إلى الأشعري. ونحن نرى أن أشعريّاً متأخراً، كأبي حامد الغزالي، بلغ حدّاً من الذكاء مكنه من الارتقاء بالفكر الأشعري إلى حدوده القصوى. فنجده في موقفه من الصفات يقف موقف الأشعري الأخير، حيث يتم التنزيه بصورة واضحة وجريئة، وإن استمر تمسكه بالإثبات. ولا أقول هنا، أن

(١) الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٢٤، ط ١٩٥٥م، مطبعة مصر، القاهرة.

الأشعـــري قطع صلته ـ نهائياً ـ بأهل الحديث، وآراء السلفية، بل كل ما في الأمر، أن إهمـالاً مـا أبـداه ـ إزاء أهـل الحـديـث ـ في كتاباته الأخيرة. في حين استمر في تركيز الآراء نفسها، بتصرف ما وبنوع من الاستقلال.

وإذا كـان أهل الحديث قد أقـامـوا الرؤية على أساس ورودها بالسماع من جهة، وكونها غيـر متعـذرة على الذات المجسمة من جهة أخرى، فإن الأشاعرة أثبتوا الرؤية على أسـاس ما يظهر من السماع، دون أن يجعلوا ذلك راجعاً إلى كون الذات جسماً. وهنـا الأشعري، يصرّ على الرؤية بنفس الوتيرة. إن موقفه من الرؤية يتضح من كلامه في الإبانة: «وندين بأن الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون، كما جاءت الروايات عن رسول الله»[1]. وندرك بعد ذلك أن موقفه هذا مستـمـد مـن موقف أهل الحديث. حيث عبّر عنه في المقالات قائلاً: «يقولون إن الله سبحـانـه يـرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون، لا يراه الكـافـرون لأنـهـم عـن الله محجـوبـون. قـال الله تعـالى: ﴿**كلاّ إنهم عن ربهم يومئذ لمحجـوبـون**﴾[2] وأن موسى سأل الله سبحانه الرؤية في الدنيا، وإن الله سبحانه تجلّى للجبـل فجعلـه دكّـاً، فـأعلمـه بـذلـك أنه لا يراه في الدنيا، بل يراه في الآخرة». لكن الأشـعـري لا يلبـث أن يقيـم استـدلالاً آخـر، لإثبـات الرؤيـة، ينتهي إلى خروجه من موضوع الجدل، وميله من حيث لا يشعر إلى نفي الرؤية الحقيقية. كيف؟

لقـد تـفـادى الأشعـري اعتــراض المعتـزلة في شأن الرؤية ولوازمها. فلأن كان المعتـزلة قد افترضوا في الرؤية الجهة والحيز والجسم والشعاع، فإن الأشعري يرى أن الـرؤيـة تجوز من دون هذه اللوازم، ويكفي في موضوعها «الوجود». ويتلخص دليله فيما ينقله الشهرستاني بقوله: «أن كل موجود يصحّ أن يُرى، فإن المصحح للرؤية إنما هـو الـوجـود. والباري تعالى موجود، فيصحّ أن يرى، وقد ورد السمع بأن المؤمنين يرونه في الآخرة؛ قال الله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» إلى غير ذلك من الآيـات والأخبـار. قـال: ولا يجـوز أن تتعلـق بـه الـرؤية على: جهة ومكان وصورة

---

(١) اللمع، ص ٦١.

(٢) مقالات الإسلاميين، ص ٣٢٢، ط٣، فرانز إشتاينز، فيسبادن، ١٩٨٠، المانيا.

ومقابلة، واتصال شعاع، أو على سبيل انطباع، فإن كل ذلك مستحيل»[1]. وإذا لم تكن الرؤية على جهة أو مكان أو صورة، فمعناه أن ثمة تفسير آخر لها. من هنا يقسم ماهية الرؤية إلى قسمين: الأول علم مخصوص له علاقة بالوجود دون العدم، والآخر إدراك وراء العلم «لا يقتضي تأثيراً في المدرك، ولا تأثراً عنه»[2]. هكذا كان الأشعري يحاول فكّ الملازمة بين الرؤية والتجسيم، فـ «ليس في إثبات الرؤية لله تعالى تشبيه»[3].

لقد شق الأشعري طريقاً في الرؤية خرج بها عن موضوعها. لأن الرؤية التي هي محلّ النزاع، تتعلق بالرؤية البصرية، لا بأمر آخر. وهنا يكون الأشعري قد ناقض نفسه وخالف أهل الحديث، حينما أوّل الرؤية على وفق ما ذكرنا. وبعد أن خرج عن الموضوع، دخله مرة أخرى بصورة غير مباشرة، حيث أنتهى تأويله إلى تعزيز الرأي النافي للرؤية، على عكس ما كان يتصور. فهو يرى أن «الله لا يرى بالأبصار، ولكن يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة، غير حواسنا فندركه بها»[4]. وهذا ما جعل القاضي عبد الجبّار، يردّ عليه معترضاً؛ بقوله: «لو جاز أن يرى القديم بحاسة سادسة، لجاز أن يذاق بحاسة سابعة، وأن يلمس بحاسة ثامنة، وأن يشم بحاسة تاسعة، ويسمع بحاسة عاشرة، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً»[5].

وقد رأينا أن عدداً من الأشاعرة ـ بعد ذلك ـ ذهبوا إلى هذا المذهب ذاته، مثل ابن حزم الذي رأى أن الرؤية لا «تتم بالقوة الموضوعة في العين، بل بأخرى موهوبة من الله»[6]. إننا على الرغم مما نلاحظه من تضارب في موقف الأشعري من إشكالية الرؤية، التي أثبتها، فهو على الرغم من إثباتها بلا كيف وبدون لزوم المكان والجهة.. فإنه أكّد على أنها تكون ها هناك على غرار رؤية القمر ليلة البدر. فهي رؤية بصرية، في

(١) الملل والنحل، ج١، ص ٩٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٢.
(٣) اللمع، ص ٦١ ـ ٦٢.
(٤) مقالات الإسلاميين، ص ٢٦١ ـ ٢٦٥.
(٥) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٣.
(٦) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج٣، ص ٢، دار المعرفة، بيروت ١٣٩٥هـ.

نهـايـة المطاف. لكننا ـ وتجاوزاً ـ نقول إن الأشاعرة، حينما رأوا أن «الرؤية» المتعلقة بـذات الحـق، تتـم بـالحـاسـة السادسة أو بقوة موهوبة منه، فقد وقعوا رغماً عنهم في نفيهـا. مـع أنهـم لـم ينفـوهـا حقيقـة، بل أكّدوها، لذا كان موقفهم أشدّ تهافتاً. يقول الأشعري مؤكّداً على ذلك[1]: «والدليل على أن الله تعالى يرى بالأبصار قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ ولا يجوز أن يكون معنى قوله «إلى ربها ناظرة» معتبـرة، كقـوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ لأن الآخرة ليست بدار اعتبار، ولا يجوز أن يعني متعطفة راحمة كما قال: «ولا ينظر إليهم» أي يرحمهم ولا يتعطف عليهم، لأن الباري لا يجوز أن يتعطف عليه. ولا يجوز أن يعني منتظرة، لأن النظر إذا قرن بذكر الوجوه لم يكن معناه نظر القلب الذي هو انتظار، كما إذا قرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين، لأن القائل إذا قال: انظر بقلبك في هذا الأمر، كان معناه نظر القلب، وكذلك إذا قرن النظر بالوجه لم يكن معناه إلاّ نظر الوجه. والنظر بالوجه هو نظر الرؤية الذي يكون بالعين التي في الوجه، فصحّ أن معنى قوله تعالى: ﴿إلى ربها ناظرة﴾ رائية...».

وحتـى هنـا، قصـارى ما نجده عند الأشاعرة، استدلالاً يخرج بهم عن موضوع الجـدل، أو يثبت ـ بـطريـق غير مباشر ـ مدعى خصومهم. ويحاولون دائماً تفادي هذا الانزياح، بالغموض وتبديل الألفاظ. وهاهنا يتيسّر لنا بسط نظريتهم في الكلام، حيث بدوا فيها، أكثر تطوحاً من السابق، وأكثر غموضاً، وانزياحاً.

ومـن جهـة أخـرى نجـد أنّ مـذهـب الأشعـري في القرآن، هو ذاته مذهب أهل الحديث. فعلى الرغم من أنه أوجد مخرجاً للإشكالية بعيداً عن مقررات الحشوية، إلاّ أنـه سـار علـى التعصـب ذاتـه، فـي إكفار الخصوم القائلين بخلق القرآن. وهذا يظهر صريحاً في «الإبانة» حيث قال: «ونقول إن القرآن، كلام الله غير مخلوق وإن من قال بخلق القرآن فهو كافر»[2]. وما دام أن رأي المعتزلة في نظر الأشعري، يساوق الكفر، فما الذي يميز مذهبه عن الحنابلة؟

---

(١) اللمع، ص ٦٤.
(٢) الإبانة، ص ٢١.

لقد رأى الحنابلة أن الكلام هو الأصوات والحروف. وأنه قائم بذاته ـ تعالى ـ وقديم. وسبق أن رأينا كيف ناضل المعتزلة كي يجعلوا الكلام، وهو هذه الأصوات والحروف، غير قائم بذاته ـ تعالى ـ، بمعنى أنه ليس قديماً. فحتى هنا كان الأمر واضحاً، وغير متأوّل؛ فأهل الحديث في تعريف الكلام لا يختلفون عن المعتزلة. لكن ظاهرية أهل الحديث، وسلبيتهم أمام النصوص، جعلتهم يقعون في محذور قدم الكلام. واعتبر المعتزلة الكلام مخلوقاً لله، بناء على معنى الكلام ذاته الذي يمثل صفة عرضية. واعتبر المعتزلة الكلام مخلوقاً لله، بناء على معنى الكلام ذاته الذي يمثل صفة عرضية. أما الأشاعرة، فسيعملون على نقل الإشكالية من أساس تعريف الكلام. فهو صفة قائمة بذاته وقديمة. لكن كلامه لا يعني الأصوات والحروف، وإنما المعنى القائم في النفس. ولا يطلق الكلام على الحروف إلاّ على سبيل المجاز أو الاشتراك اللفظي. من هنا قوله تعالى: ﴿**وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور**﴾ [الملك/ ١٣]. فالقديم هو الكلام بالمعنى الذي أعطاه الأشاعرة، أي الكلام النفسي، وليس الحروف والأصوات الحادثة. وبذلك تفادى الأشاعرة كل اعتراضات المعتزلة، لأن الحدوث الوارد على صعيد السماع، إنما ينصرف إلى الحروف والأصوات، وهي غير الكلام النفسي المراد. ومع ذلك فإن كلامه غير الإرادة أو العلم. بهذا المبنى، خالف الأشاعرة ـ نوعاً ما ـ أهل الحديث، أو حاولوا قدر الإمكان، التحرر من بعض سخافاتهم الحشوية لما قال بعضهم بقدم الكلام بما في ذلك الحروف، بل الجلد والغلاف.

ونجد شرحاً وافياً لمذهب الأشعري في الكلام عند الشهرستاني حيث يبينه كالتالي[١]: «والدليل على أنه متكلم بكلام قديم، ومريد بإرادة قديمة: أنه قد قام الدليل على أنه تعالى ملك، والملك من له الأمر والنهي، فهو آمرناه؛ فلا يخلو: إما أن يكون آمراً بأمر قديم، أو بأمر محدث؛ وإن كان محدثاً فلا يخلو: إما أن يحدثه في ذاته أو في محل، أو لا في محل. ويستحيل أن يحدثه في ذاته؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون محلاً للحوادث؛ وذلك محال، ويستحيل أن يحدثه في محل، لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً، ويستحيل أن يحدثه لا في محل؛ لأن ذلك غير معقول، فتعين أنه قديم، قائم به، صفة له».

(١) الملل والنحل، ص ٨٧ ـ ٨٨.

واستدل الأشاعرة على وجود الكلام النفسي بجملة من الأدلة والبراهين، بعضها وجداني نظير قول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فالكلام قبل النطق به، يوجد في النفس. وأن الألفاظ المعبر بها في الخارج، إنما تعكس كلاماً مرتباً في صقع النفس. كما استدلوا على الكلام النفسي، بكون صفة «المتكلم» التي تنسب إلى الله، جعلت للدّلالة على من قامت به صفة التكلم، لأنها في هيئة اسم الفاعل. فلو جاز أن يكون المتكلم هو من يخلق الكلام، لكان معقولاً أن يقال «لخالق الذوق ذائقاً»! هكذا خلص الأشعري إلى رأي ثالث، خارج عن موضع النزاع. فالكلام، هو ما يطلق على معنيين على سبيل الاشتراك اللفظي: المعنى القائم بالنفس، والألفاظ. وهذه الأخيرة، إنما هي تعبير عمّا يجري داخل النفس؛ فهي حادثة. بينما الكلام ـ المعنى القائم بالنفس ـ قديم. ولأن الأشاعرة لا يقولون باتحاد الصفات، فإنهم نفوا أن يكون ذلك المعنى القائم بالنفس هو الإرادة أو العلم، كما يوحي ظاهر تفسيرهم للكلام النفسي.

لا شك أن نزاعاً مثل هذا كان قد عرف صدى بعيداً، أدّى إلى جدل آخر على صعيد مباحث اللغة. فقد تعددت الآراء في اللغة تبعاً لما كان يجري داخل حقل الكلام، بين الأطراف المتنازعة. وليس غريباً أن نجد آثار عقيدة التجسيم والكلام النفسي جاثمة على صفحة البحث اللغوي عند المتأخرين. فقد كانت إحدى أهم خصائص المدارس النحوية واللغوية، تقوم على التمايز المذهبي. فإذا كان الزمخشري ـ مثلاً ـ قد رأى في «لن» ما يفيد تأكيد النفي الذي تعطيه «لا» النافية للمستقبل[1]، وذلك تناغماً مع مذهبه الاعتزالي النافي للرؤية. فإن ناحتاً آخر، كابن هشام، سوف يخالفه في معنى «التأبيد»، رضوخاً إلى ضرورات المذهب السنّي. لأن الاتفاق هنا يعني الاعتراف الضمني بإحدى أهم مستندات الاحتجاج المعتزلي في نفي الرؤية. لذا يقول ابن هشام بعد أن أكّد على ما يفيده لفظ «لن» من النفي والاستقبال: «ولا يقتضي تأبيداً خلافاً للزمخشري في أنموذجه، ولا تأكيداً، خلافاً له في كشافه، بل قولك «لن

(١) الزمخشري، الكشاف ج١، ص ٥٧٣ ـ ٥٧٤، ط مصر ١٣٦٧هـ.

أقـوم» محتمـل لأن نـريـد بـذلـك إنـك لا تـقـوم أبـداً، وأنك لا تقوم في بعض أزمنة المستقبل. وهو موافق لقولك «لا أقوم» في عدم إفادة التأكيد»[1]. وهذا ما تكرر كثيراً بيـن النحّـاة مـن مختلـف المـدارس، ويعـود ذلـك إلـى آثـار الجدل الكلامي. ونجد امتدادات ذلك الصراع حاضرة بقوة في ميدان البحث اللغوي بين لغويين ذوي انتماءات مـذهبيـة مختلفـة. فقد تعاطى عصر التدوين مع اللغة على أساس الفوارق المذهبية، وبلحـاظ قـدسـانيـة القـرآن، التي امتدت إلى حدود اللغة ذاتها. إن كلام الله الوارد في القرآن يتجلّى في صورة حروف وتراكيب لغوية معجزة، هكذا يؤكد القرآن: «وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله»[2]. وهنا تعرض مسألة الإعجاز التي، طال حولها البحث. هل هذا الأخير يتعلق بالمعاني مجردة، أم بالألفاظ. وهل المعنى هنا ينصـرف إلى النص أم إلى الإخبار عن الغيب. الخلاف هنا ظل قائماً فيما بين أنصار الاعتزال وأنصار الأشعري. فقد رأينا أن النظام، كان ممن حصر الإعجاز في الإخبار عن الغيب، وليس في عموم الكلام. وهذا لا يخالف رأي أهل الحديث ـ فحسب ـ الذين يرون الإعجاز يتعلق بالقرآن، من حيث هو كلام الله الذي يتطابق فيه الموصوف بالواصف. بل سيخالف ـ أيضاً ـ مذهب الأشاعرة أنفسهم في معنى الكلام النفسي، الذي لا ينفي كون الله محدثاً للألفاظ المعبرة بدورها عن الكلام النفسي. ذلك أن الإعجاز سوف لا يقتصر على مجرد الإخبار، بل يمتدّ إلى اللغة ذاتها.

نجـد المبـاحـث التـي دارت رحـاهـا حـول الإعجـاز، لها صلة بمواضيع أخرى كـالمـواضعـة والمجاز. والنقاش الذي جرى حولها، كان ذا طبيعة واحدة، هو إثبات الكلام النفسي وعقيدة الأشعري في الكلام، إن كان الأمر يتعلق بالمجتهد اللغوي ذي الميول الأشعرية. أو عكس ذلك، يكون نوعاً من الدفاع عن رأي المعتزلة، إن كان المجتهد معتزلياً. إن مقتضى القول بالكلام النفسي وقدمه، جعل الأشاعرة يفرقون بين الكـلام ـ المعنـى المتقـوم فـي النفس ـ والقول، على صعيد اللغة. كما جعلهم يقرون بالإعجـاز حتـى ولـو تعلـق الأمر بلغة القرآن الخاضعة للمواضعة البشرية. كما أنهم لم

(١) ابن هشام الأنصاري، قطر الندى وبل الصدى، ص ٥٨ ط١١، ربيع الثاني ١٣٨٣ ـ أغسطس ١٩٦٣م. السعادة، مصر.
(٢) البقرة، آية: ٢٣.

ينفـوا المجـاز مطلقـاً، بـل أقـرّوا بـه، مع التأكيد على ثانويته، مقابل أسبقية الحقيقة، وتبعيته لها. فيبدأ الجدل من التعريف حتى الإعجاز، بين الطرفين. لقد عرف المعتزلة الكلام بصورة عامة، تعريفاً يتماشى مع تصورهم للإشكالية في نطاق علم الكلام، يقول القـاضـي عبـد الجبّـار[1]، معرفـاً الكـلام بأنه «ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحـروف المعقـولة حصل في حرفين أو حروف. فما اختص بذلك وجب كونه كلاماً، وما فارقه لم يجب كونه كلاماً، وإن كان من جهة التعارف لا يوصف بذلك، إلاّ إذا وقع ممن يفيد أو يصح أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطق الطير كلاماً وإن كان قد يكون حرفين أو حروفاً منظومة».

أما الباقلاني، فيعرفه ـ على وفق المذهب الأشعري ـ إذْ يقول: «الكلام الحقيقي هـو المعنـى المـوجـود في النفس لكن جعل عليه أمارات تدل عليه، فتارة تكون قولاً بلسـان علـى حكـم أهـل ذلـك اللسـان ومـا اصطلحوا عليه وجرى به وجعل لغة لهم» [الانصاف ص ٩٤].

لكـن الإشكـال الآخـر الذي سوف يعرض هاهنا، ما يتعلق بحقيقة المواضعة. ذلـك بـأن الإجمـاع كـاد ينعقد على أن العلاقة الواقعة بين اللفظ والمعنى، ليست توقيفية، بل هي علاقة إشارية وضعية. والأدلة التي ساقها القائلون بالمواضعة أقرب إلـى المعقـول من أهل التوفيق. لكن إجماعاً كهذا لا يتجاوز حدود الاعتراف بالأصل المواضعاتي للّغة، وهي الكلام بالمعنى الذي يذهب إليه المعتزلة، وهي الكـلام بـالمعنى المجازي عند الأشاعرة، أي الألفاظ والحروف والنظم. لكن النقاش سوف يستمر في مجال حقيقة المواضعة، من حيث هي مواضعة حاصلة بين البشر أم أنها واقعة بين الله والبشر. وإذا كان هناك من هم أكثر استهدافاً بهذا الإشكال، فهم المعتزلة، الذين جعلوا العلاقة بين اللّفظ والمعنى، علاقة تواضعية إشارية. فلو قلنا أن اللغة خاضعة لهذه المواضعة؛ فلا بد من إثبات الإشارة قبل ذلك. فلا مواضعة من دون إشارة، فكيف يجوز على الله الإشارة؟ وهو ما يعني القول بالتجسيم المحذور.

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ٣/٧، مصر ١٩٦٠ ـ ١٩٦٥، وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

لا شك أن المعتزلة كانوا قد تفادوا الوقوع في مقالات التوقيفيين. وهما مذهب عبّاد بن سليمان، فيما يذكره الفخر الرازي حيث الألفاظ[1] تدلّ بذاتها على معانيها. ومذهب الأشعري، حيث الألفاظ من وضع الله. ولا غرو أن المذهبين معاً، فيهما من المغالطات ما يجعل تياراً عقلانياً كالاعتزال، يخالفهما. فالرأي الأول، ينافي المعقول مطلقاً. لأنه لو ثبت حقّاً أن الألفاظ تدل على معانيها بشكل ذاتي، لما حصل الاختلاف في المعنى الذاتي، ولفهم الناس جميع اللغات. أما قول الأشعري، فلأنه مناقض، أصلاً، لرأي المعتزلة. ولأن مذهبه في الكلام النفسي، لا يعني عند هؤلاء أكثر من معنى العلم والإرادة. لهذا كان رأي المعتزلة، هو المواضعة بين الله والبشر. وحتى لا ينتهي بهم الأمر إلى الوقوع في محذور التجسيم، وجدوا تفسيراً آخر لهذه المواضعة، التي لا ترجع إلى الإشارة ـ مع أنهم لم ينفوا كون الإشارة مما يتقدم لزوماً على المواضعة ـ بل تعود إلى تعليم آدم «اللغة». يقول القاضي عبد الجبار[2]: «وأما أول المواضعات، فلا بد فيه من تقدم الإشارة التي تخصص المسمى.. ولذلك جوزنا من القديم تعالى تعليمه (آدم) بعد تقدم المواضعة على لغة، ولم نجوز أن يبتدي بالمواضعة لاستحالة الإشارة عليه سبحانه».

ونشير، أيضاً ـ بهذا الخصوص ـ أن مباحث المتكلمين في إطار اللغة، انتهت إلى جعل الصراع شكلي، ولفظي أكثر مما هو حقيقي. فالتفسير الذي أعطاه الأشاعرة للكلام ـ في نطاق الجدل الكلامي ـ كان أروم إلى معنى الإرادة عند المعتزلة. وهاهنا حيث الجدل اللغوي، أصبح الكلام النفسي ـ المعنى القائم في النفس ـ قريب من مفهوم القصد الذي جعله المعتزلة ركناً أساسياً في التأويل والمجاز.

وما دام أن ما يهمنا هنا هو الإشارة إلى الآثار التي خلفها الجدل الكلامي حول مفهوم «الكلام» في مجالات أخرى فإننا نرى من الأجدى إعفاء أنفسنا من عناء هذا المبحث، لنتعرف على الموقف الشيعي الإمامي من هذه القضايا الثلاث، محلّ النزاع؛

(١) السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها ١/١٦، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم وآخرين ـ بلا تاريخ.
(٢) المغني، ج٥، ص ١٦٤.

أي التشبيه والرؤية والكلام. ونستطيع أن نتعرف على ذلك الموقف ابتداءً من جملة من النصوص التي تنسب إلى الأئمة الشيعة. ومن الموقف الأصيل، للإمامية من الصفات. فكما شاهدنا، فإنهم اعترفوا بالصفات وأثبتوها، خلافاً لمن نفاها من المعتزلة، لكنهم لم يقولوا بازديادها. وبناء عليه، كان موقف الإمامية مماثلاً لموقف المعتزلة من حيث نفي التجسيم والرؤية وقدم الكلام. فلا غرابة إذا تشابهت حتى طرقهم في الاستدلال؛ التي باتت، بحكم المثاقفة التي حصلت بين الاتجاهين، طرقاً موحدة ومتواطئة. فالإمامية نفوا الجسمية عن ذاته ـ تعالى ـ؛ لذا ذهبوا مذهباً تأويلياً في تفسير الصفات الخبرية الواردة في الكتاب والسنة. معتمدين في ذلك على العقل والنقل. ولا نرى أن موقف الإمامية كان مجرد تأثر بالاعتزال، بل مردّ ذلك بالأحرى، إلى وحدة الإيمان والموقف المشترك من إشكالية التوحيد. وربما كان المعتزلة ممن تأثر بالتراث الإمامي في هذا المجال، كما يدلّ على ذلك قول القاضي عبد الجبار المعتزلي «وأما أمير المؤمنين عليه السلام [يقصد علي بن أبي طالب] فخطبه في بيان نفي التشبيه وفي إثبات العدل أكثر من أن تحصى»[(١)].

وتنقلنا الخطب والأقوال الواردة في نهج البلاغة، وهي مصدر أساسي للتصور الإمامي للتوحيد والعدل، إلى موقف أكثر أصالة وتشدّداً في التنزيه ونفي التشبيه. فقد جاء في قول الإمام علي بن أبي طالب: «ما وحّده من كيفه، ولا حقيقته أصاب من مثله، ولا إياه عنى من شبهه، ولا حمده من أشار إليه وتوهمه»[(٢)].

وقد حلّ مشكلة الاستواء، بما يرويه عنه صاحب الفرق بين الفرق ـ البغدادي ـ «إن الله تعالى خلق العرش إظهاراً لقدرته، لا مكاناً لذاته»[(٣)]. وهنا لا نحتاج إلى كثير إطالة في عرض التعاليم الإمامية في نفي التجسيم، إذْ يكفي الرجوع إلى مجاميع أخبارهم، فهي تدل بما لا يدع مجالاً للشك، على تشددهم في التنزيه. وعليه، فإننا نعجب ممن نسب التشبيه إلى بعض فرق الشيعة وأعلامها، مثلما فعل الشهرستاني حين

---

(١) عماد الدين عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٦٣، ط تونس.

(٢) الخطبة رقم ١٨١، من نهج البلاغة، طبعة مصر.

(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٠٠، ط٢ دار المعرفة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ بدون تاريخ.

قال: «غير أن جماعة من الشيعة الغالية وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية، صرحوا بالتشبيه؛ مثل الهشاميين من الشيعة. .»[1].

وهذا مما لا نرى له وجهاً معتبراً، كما سنوضح ذلك فيما بعد. وفي علمنا، ليس هناك من أعيان ولا فرق الشيعة ـ إطلاقاً ـ من يقول بذلك، بمن فيهم الغالية! إنما مرجع ذلك إلى سوء تقدير تأويلهم، بالإضافة إلى أنها اتهامات واردة في كتابات الخصوم.

ومثلما نفى الشيعة التجسيم عن الخالق، فإنهم نفوا الرؤية. ويقصدون الرؤية البصرية المستحيلة، التي تتوقف على التحيز والجهة. . وكلاهما عرضان، نفوهما عن الذات الواجبة. وعليه، جاءت ردود الشيعة الإمامية على مثبتي الرؤية، على غرار ردود المعتزلة. إذْ ناقشوا أدلتهم، وكشفوا عن خطائها. فقد ردّ الخواجة نصير الدين الطوسي، دليل الأشاعرة في جواز الرؤية عليه ـ تعالى ـ انطلاقاً من «سؤال موسى». فهو يرى أن دليلهم الأول بخصوص الحادثة، غير معتبر. بمعنى أن الرؤية لو كانت ممتنعة لما سأل موسى الرؤية. كما يرى في دليلهم الثاني، المغالطة نفسها، وهو ما مفاده، أن الله علّق الرؤية على استقرار الجبل؛ واستقراره ممكن. وعليه، تكون الرؤية ممكنة. يرى الخواجة نصير الدين، أن التعليق هنا لا يدل على الإمكان، لأن التعليق لم يكن على الاستقرار مطلقاً، بل على الاستقرار حال الحركة. إذْ يقول ردّاً على الدليلين معاً: «وسؤال موسى لقومه [. . .] وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدلّ على الإمكان»[2]. كما ردّ على دليلهم النقلي، متمثلاً في الآية: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة، ووجوه يومئذ بأسرة تظن أن يفعل بها فاقرة». يرى الخواجة أن النظر هنا لا يدلّ على الرؤية، ما دام أنه قابل للتأويل. . «والنظر لا يدلّ على الرؤية مع قبول التأويل»[3]. وقد جرى تأويل الآية من قبل نفاة الرؤية، كما سبق من تفسير الزمخشري

(١) الملل والنحل، ج١، ص ٩٦.
(٢) الخواجة نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، شرح العلامة الحلّي (كشف المراد) ص ٣٢٣، ط٢. محرم الحرام ١٤١٣، انتشارات شكوري ـ قم.
(٣) تجريد الاعتقاد، ص ٣٢٢.

صرفها إلى معنى الترقب والرجاء. ويعلق العلامة الحلّي على قول الخواجة السابق بكلام يتضمن خلاصة الردّ الإمامين على دليل الأشاعرة. يقول[1]: «والنظر المقرون بحرف «إلى»، يفيد الرؤية لأنه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماساً للرؤية وهذا متعذر في حقه تعالى لانتفاء الجهة عنه فيتعين أن يكون المراد منه المجاز وهي الرؤية التي هي معلولة النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز. والجواب، المنع من إرادة هذا المجاز فإن النظر وإن اقترن به حرف «إلى» لا يفيد الرؤية ولهذا يقال نظرت إلى الهلال فلم أره وإذا لم يتعين هذا المعنى للإرادة أمكن حمل الآية على غيره وهو أن يقال إن إلى واحد الآلاء ويكون معنى ناظرة أي منتظرة أو نقول أن المضاف هنا محذوف وتقديره إلى ثواب ربها ناظرة (لا يقال) الانتظار سبب الغم والآية سيقت لبيان النعم لأنا نقول) سياق الآية يدل على تقدم حال أهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله «وجوه يومئذ ناظرة» بدليل قوله تعالى: **﴿ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة﴾** فإن في حال استقرار أهل النار قد فعل بها فاقرة، فلا يبقى للظن معنى وإذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سبباً للغم بل سبباً للفرح والسرور ونضارة الوجه [...] كما أن انتظار العقاب بعد الإنذار بوروده يوجب الغم ويقتضي بسارة الوجه».

وجدير بنا التعرف على موقف الأئمة الشيعة، مثل علي بن موسى الرضا، في إيضاح النصوص التي أوردوها دليلاً على جواز الرؤية. فينقلنا «الصدوق» إلى تفسير الإمام الرضا، لطلب موسى عليه السلام في قوله[2]: «إن كليم الله موسى بن عمران عليه السلام علم أن الله، تعالى عن أن يرى بالأبصار، ولكنه لما كلّمه الله عزّ وجل وقربه نجياً رجع إلى قومه فأخبرهم أن الله عزّ وجل كلّمه وقربه وناجاه، فقالوا: لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت [...] وصعد موسى إلى الطور وسأل الله تبارك وتعالى أن يكلمه ويسمعهم كلامه، فكلمه الله، تعالى ذكره، وسمعوا كلامه من فوق وأسفل ويمين وشمال ووراء وأمام. لأن الله عزّ وجلّ أحدثه في الشجرة، ثم جعله

(١) العلامة الحلّي، كشف المراد في شرح كتاب الاعتقاد (المصدر السابق) ص ٣٢٢.
(٢) الصدوق، التوحيد ص ١٢١ ـ ١٢٢، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

منبعثاً منها حتى سمعوه من جميع الوجوه فقالوا: لن نؤمن لك بأن هذا الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله جهرة. فلما قالوا هذا القول العظيم واستكبروا وعتوا، بعث الله عز وجل عليهم صاعقة فأخذتهم بظلمهم فماتوا. [. . .] فقال موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يا قوم إن الله لا يرى بالأبصار ولا كيفية له، وإنما يعرف بآياته ويعلم بأعلامه «فقالوا لن نؤمن لك حتى تسأله، فقال موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: يا رب قد سمعت مقالة بني إسرائيل وأنت أعلم بصلاحهم، فأوحى الله جل جلاله إليه: يا موسى اسألني ما سألوك فلن أؤاخذك بجهلهم، فعند ذلك قال موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: رب أرني انظر إليك. قال: لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه (وهو يهوي) فسوف تراني، فلما تجلّى ربه للجبل (بآية من آياته) جعله دكاً وخر موسى صعقاً، فلما أفاق قال: سبحانك تبت إليك (يقول: رجعت إلى معرفتي بك عن جهل قومي) وأنا أول المؤمنين (منهم بأنك لا ترى)، فقال المأمون: «لله درك يا أبا الحسن».

وقد خصّص الكليني في «الكافي» باباً في إبطال الرؤية، ضمنه روايات عن أئمة أهل البيت، يكشف عن موقف أصيل، ومتشدّد أيضاً في نفي الرؤية عنه ـ تعالى ـ. وتحيلنا الروايات الشيعية في هذا المجال على تصور قريب من التصور المعتزلي. غير أنه يمتاز بدقة أكبر، وانسجام مع النظرة الإمامية الكلية للتوحيد والعدل[1]. النظرة التي تتميز بمسحة عرفانية خاصة. إن الإمامية لم ينفوا الرؤية مطلقاً، بل رفضوا الرؤية البصرية؛ فأثبتوا الرؤية القلبية. يقول الإمام علي بن أبي طالب، مجيباً السائل: هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: أفأعبد ما لا أرى؟ فقال: وكيف تراه؟ فقال: لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان، قريب من الأشياء غير ملابس، بعيد عنها غير مباين»[2].

ويورد الكليني رواية أخرى، عن يعقوب بن إسحاق أنه قال: كتبت إلى أبي محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ أسأله كيف يعبد العبد ربه وهو لا يراه؟ فوقّع عَلَيْهِ السَّلَامُ: يا أبا يوسف: جلّ سيدي ومولاي والمنعم علي وعلى آبائي أن يُرى، قال: وسألته: هل رأى رسول

(١) طبعاً ليس من السهولة تبين هذه الدقة إلاّ باستيعاب التراث الشيعي في كليته.
(٢) نهج البلاغة، خطبة رقم ١٧٤.

الله ﷺ ربّه؟ فوقّع عليه السلام: إن الله تبارك وتعالى أرى رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحبّ»[1].

ولا يكتفي الأئمة بتقرير موقفهم من الرؤية. بل يوردون أدلة عقلية ـ أيضاً ـ وتأويلاً دقيقاً للنصوص التي يدلّ ظاهرها على الإثبات. فيقول الإمام الرضا، لما يسأل؛ هل الله يوصف، يقول: أما تقرأ القرآن؟ قال: بلى، قال أما تقرأ قوله تعالى: **﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾**، قال: بلى، قال: فتعرفون الأبصار قال [السائل] بلى، قال: ما هي؟ قال [السائل]: أبصار العيون، فقال: إنّ أوهام القلوب أكبر من أبصار العيون، فهو لا تدركه الأوهام وهو يدرك الأوهام»[2].

ونجد استدلالاً آخر، يقول به هشام بن الحكم من أصحاب الإمام جعفر بن محمد الصادق، يؤكّد على استحالة الرؤية لما في ذلك من القول بالتشبيه. وهذا في الحقيقة إنما يدلّ على أن هشام بن الحكم، لم يكن كما زعم الشهرستاني من المشبهة[3]. يقول: «الأشياء لا تدرك إلاّ بأمرين: بالحواس والقلب؛ والحواس إدراكها على ثلاثة معان: إدراكاً بالمداخلة وإدراكاً بالمماسة وإدراكاً بلا مداخلة ولا مماسة، فأما الإدراك الذي بالمداخلة فالأصوات والمشام والطعوم وأما الإدراك بالمماسة فمعرفة الأشكال من التربيع والتثليث ومعرفة اللّين والخشن والحر والبرد. وأما الإدراك بلا مساسة ولا مداخلة فالبصر فإنه يدرك الأشياء بلا مماسّة ولا مداخلة في حيّز غيره ولا في حيزه. وإدراك البصر له سبيل وسبب وسبيله الهواء وسببه الضياء. فإذا كان السبيل متصلاً بينه وبين المرئي والسّبب قائم أدرك ما يلاقي من الألوان والأشخاص. فإذا حمل البصر على ما لا سبيل له فيه رجع راجعاً فحكى ما وراءه كالناظر في المرآة لا ينفذ بصره في المرآة فإذا لم يكن له سبيل رجع راجعاً، يحكي ما وراءه وكذلك الناظر في الماء الصافي يرجع راجعاً فيحكي ما وراءه إذْ لا سبيل له في إنفاذ بصره.

(1) الكليني، الأصول من الكافي، ج1، ص ٧٤ تصحيح الشيخ نجم الدين الآملي، منشورات المكتبة الإسلامية ١٣٨٨هـ/ إيران.
(2) المصدر السابق، ج1، ص ٧٧.
(3) المصدر السابق، ج1، ص ٧٧.

فأمّا القلب فإنما سلطانه على الهواء فهو يدرك جميع ما في الهواء ويتوهّمه، فإذا حُمل القلب على ما ليس في الهواء موجوداً رجع فحكى ما في الهواء، فلا ينبغي العاقل أن يحمل قلبه على ما ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد جلّ الله وعزّ فإنه إن فعل ذلك لم يتوهّم إلاّ ما في الهواء موجود «لما في أمر البصر تعالى الله أن يشبهه خلقه»».

ومن الطبيعي بعد ذلك أن يذهب الإمامية مذهباً مخالفاً للسلفيين، بخصوص القرآن. فقد اعتبروه ـ أي الكلام ـ صفة حادثة، وليست قائمة بالذات، ولا قديمة. وهو موقف يتناغم مع مذهبهم في التوحيد الذي لا يكاد يختلف عن مذهب الاعتزال ولأن إشكالية الكلام، تمثل إحدى أهم ثمرات الجدل حول الصفات، ونظراً لتعلقه بحادثة المحنة، حيث امتدت آثاره إلى مختلف الحقول، من المعرفي حتى السياسي. لذا ارتأينا أن نخصص له حيزاً مهماً في هذه الدراسة.

لا شك أن القول بحدوث الكلام، هو عقيدة شيعية أصيلة، قبل كل شيء. فقد عايش أحد الأئمة الشيعة، علي بن موسى الرضا، تلك الأحداث التي عصفت بالتيار السلفي، في عهد المأمون العباسي. بل لقد كان هذا الإمام، يحضى بتقدير خاص، جعل المأمون يتقرب منه أكثر، ويجعل منه رجل العلم الأول في عصره. وقد ارتأى هذا الإمام ـ ولأسباب سياسية محضة ـ أن يؤجّل البت في هذه الإشكالية. وقد حاول السلفيون أن يستفزوا جميع من التزم الصمت والحياد، للخوض في هذه المعركة. فقد أشركوا في الإكفار، كل من قال بحدوث القرآن، وأيضاً، الذين التزموا الحياد. ولم يكن ابن حنبل يجرأ في زمن المأمون، أن يزيد شيئاً على موقفه السلبي من الإشكال القائم. فقد كان المطلوب منه، هو الإقرار بحدوث الكلام والخروج عن التوقف. وكان ابن حنبل كباقي السلفيين، يرون الخوض في الكلام ـ قدماً أو حدوثاً ـ بدعة. غير أن موقفه هذا سوف يتغير مع مجيء المتوكل، حيث سيخرج ابن حنبل من موقفه المحافظ، ليعلن رأيه الصريح عن فكرة قدم القرآن. بل إنه ذهب إلى تكفير من لم يكفر القائلين بخلق القرآن. . «والقرآن كلام الله ليس بمخلوق. فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أن القرآن كلام الله عزّ وجلّ ووقف، ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق، فهو أخبث من الأول. ومن زعم أن ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا

له مخلوقة، والقرآن كلام الله، فهو جهمي، ومن لم يكفّر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم»[١].

ويورد الصدوق، رسالة منسوبة إلى الإمام الرضا إلى بعض شيعته في بغداد، يوضح فيها موقفه من المشكلة، دون أن يثير بذلك أي صخب في أوساط السلفيين، نظراً لاكتسائها طابع السرية. فكان الهدف منها هو التوضيح المعرفي لإشكالية عقائدية، مع الحرص على عدم إثارتها، تفادياً للعراك. وحينما يتحدث أئمة الشيعة عن «الفتنة»، فإنما يقصدون بذلك، المعارك الغوغائية التي تساهم فيها العامة، وتقوم السلطة السياسية بتغليب فريق على آخر. فالفتنة في التعليم الإمامي، إذا كان المراد منها تيه المعرفة ـ الضلال ـ فإنهم يرون من الواجب حينئذ، على العالم أن يظهر علمه. وهو ما أكدت عليه تجارب أئمة أهل البيت لكن الفتنة التي يراد منها التغليب القائم على المآرب السياسية، فإنهم يرون من الأجدى اعتزالها وعدم الخوض فيها. أو على حدّ تعبير الإمام علي بن أبي طالب: «كن في الفتنة كابن اللبون، لا ظهر يركب ولا ضرع يحلب».

من هنا رأى الإمام الرضا، أن مسألة الكلام، على الرغم من أن لها صلة بإشكالية معرفة سابقة، كان قد فجرها قبل ذلك «جهم»، وأثارها بعض علماء أهل الكتاب. إلاّ أنه لم يفته ما كان يختفي وراءها من أغراض سياسية. فقد كان قريباً من تلك الأحداث، ويراقبها من الداخل. وعليه نستطيع فهم مغزى رسالته المذكورة[٢]: «بسم الله الرحمن الرحيم، عصمنا الله وإياك من الفتنة، فإن يفعل فقد أعظم بها نعمة، وإن لا يفعل فهي الهلكة، نحن نرى أن الجدال في القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب، فيتعاطى السائل ما ليس له، ويتكلف المجيب ما ليس عليه وليس الخالق إلا الله عزّ وجلّ، وما سواه مخلوق، والقرآن كلام الله، لا تجعل له إسماً من عندك فتكون من الضالين، جعلنا الله وإيّاك منالذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون».

---

(١) محمد بن أحمد ابن حنبل، السنة، ص ٤٩.
(٢) توحيد الصدوق عن السبحاني، الملل والنحل ج٢، ص ٢٧٠ ـ ط٣، مؤسسة النشر، قم ١٤١٤هـ.

ويورد الكليني قولاً لأبي عبدالله، يقول[1]: «لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور. قال: قلت: فلم يزل الله متحرّكاً؟ قال فقال: تعالى الله [عن ذلك] إن الحركة صفة محدثة بالفعل، قال: قلت: فلم يزل الله متكلّماً؟ قال فقال: إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، كان الله عزّ وجلّ ولا متكلم».

ونلاحظ أن تراثاً برهانياً تكون لدى الإمامية، حيث تولّوا الردّ على الكثير من الأدلة القاضية بقدم الكلام، خصوصاً تلك التي صاغها الأشاعرة. فقد رفضوا الكلام النفسي، واعتبروه غير معقول، على الرغم من ثبوت الكلام. ويبني الخواجة نصير الدين الطوسي، رأيه في حدوث الكلام على تصوره للقدرة، التصور الذي يقوم على أساس المنظور الإمامي القاضي بكونه ـ تعالى ـ قادراً؛ وحيث أن قدرته عامة، فإن إيجاد الحروف والأصوات في الأجسام، كما ذهب المعتزلة ـ أيضاً ـ أمر ممكن. ووصف الكلام النفسي باللامعقولية «وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول»[2]. وينقلنا السيد شبّر من المتأخرين، إلى وجهة النظر الإمامية، بناء على مقتضى الاستدلال السابق، مع شيء من التفصيل. فيثبت أن الله متكلم، لقوله: **﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾**[3] وقوله: **﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا﴾**[4] وأيضاً، لكون جميع الكتب السماوية هي كلام الله. وهذا الكلام، هو مقتضى إيجاد الخلق. فإذا كان الغرض من الخلق هو العبادة **﴿وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون﴾**[5]. فإن هذه العبادة لا تتحقق من دون خطاب إلهي، وهو كلامه. وما دام أن الكلام مركب من الحروف والأصوات، فهو عرض، وبناء عليه، يكون حادثاً. وهكذا يُرجع السيد شبّر، كونه ـ تعالى ـ متكلماً إلى كونه موجداً للكلام. لأن التكلم وفق

(١) الكافي، ج١، ص ٨٣.
(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣١٥.
(٣) النساء: ١٦٤.
(٤) الشورى: ٥١.
(٥) الذاريات: ٥٦.

التصور الإمامي والمعتزلي، هو من صفات الفعل التي تنتزع من عملية الإيجاد، وليست قائمة بالذات، على نحو الرازقية والخالقية. وهكذا فمعنى كونه تعالى متكلماً، أي موجداً للكلام. وإيجاده له، معناه، خلقه في جسم من الأجسام، كما أوجده في شجرة الطور لموسى عليه السلام. وهنا يعود السيد شبّر إلى بناء الغرض من وصفه تعالى بالكلام، على ما قرره الخواجة، أي على عموم القدرة. يقول: «وكيف كان فالغرض من وصفه تعالى بالكلام قدرته تعالى على إيجاد الكلام لعموم قدرته فإنها كما مرّ تعم جميع المقدورات ومنها خلق الحروف والأصوات. فلعموم قدرته على كل شيء، نقول أن الله على كل شيء قدير ومن قدرته الخاصة الجزئية على إيجاد الكلام نقول إنه متكلم»[1]. فالكلام مصدر لصفة فعلية وليس ذاتية. والفرق بين الاثنين واضح. فالصفات الفعلية صفات عرضية، لا توصف بالقدم أو البقاء. فكونه خالقاً لا يعني أنه خالق منذ الأزل وإلاّ فقد كان الله ولم يكن خالقاً، قبل وجود الخلائق. فالخالقية هي مصدر لصفة منتزعة من فعل الخلق والإيجاد. ولو أنها كانت ذاتية، فمعناه أنها قديمة، وهو مستحيل. أو أنها حادثة، وصفات الله لا يمكن أن تكون حادثة، لأنها عين ذاته. فكونه متكلماً ليس معناه أن الكلام صفة ذاتية، بل لكونه قادراً على الكلام، على غرار قولهم: «زيد نجار وزراع، أي يقدر على النجارة والزراعة»[2]. والدليل الإمامي ـ كما يورده السيد شبّر ـ على حدوث الكلام، عقلي ونقلي معاً. فالعقل يؤكد على أن الكلام مركب من حروف متتالية «يتقدم بعضها بعضاً، ويسبق بعضها على بعض، فيكون حادثاً»[3].

وهذا ما يؤكّده الشيخ المفيد في ماهية الكلام، إذ يقول: «إن الكلام هو تقطيع الأصوات ونظامها على وجه يفيد المعاني المعقولات. والأصوات عندي ضرب من الأعراض وليس يصح على الكلام البقاء من حيث يستحيل ذلك على الاعراض كلها ولأنه لو بقي الكلام لم يكن ما تقدم من حروف الكلمة أولى بالتأخر، والتأخر أولى بالتقدم. وكان ذلك يؤدي إلى إفساد الكلام وارتفاع التفاهم به على كل حال، وهذا

(١) حق اليقين في معرفة أصول الدين، ص٣٣، ج١. مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٢هـ.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

مـذهـب جمـاعـة من المعتزلة خالف فيه بعضهم وساير المشبهة»[1]. وهذا عين ما قرره العـلامـة الحلّي فـي البـاب الحـادي عشر، حيث يقرر: «إنّه تعالى متكلم بالإجماع، والمراد بالكلام الحروف والأصوات المسموعة المنتظمة، ومعنى أنه تعالى متكلم: أنه يوجد الكلام في جسم من الأجسام، وتفسير الأشاعرة غير معقول»[2].

أمـا الـدليـل النقلي كما سبق من تقرير السيد شبّر، فيتمثل في قوله تعالى: ﴿**ما يـأتيهـم مـن ذكر مـن ربهـم محدث**﴾ والذكر هو القرآن، لقوله تعالى: ﴿**إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون**﴾. وقوله ﴿**فأسألوا أهل الذكر**﴾ و «إنما أفرد صفة التكلم بالذكر مع أنه من صفات الأفعال، لأن عليه بناء التكليـف ومبنى البعثة وإنزال الكتب والوحي مـن الله تعـالـى ولا ريـب أن الخطـاب قبـل وجـود المخاطب لغو صريح وهو في حق الحكيم غير صحيح»[3].

ويـواصـل الإمـاميـة منـاقشتهـم للأشاعرة والحنابلة بخصوص القرآن، في جبهة مـوحدة ـ دائماً ـ مع المعتزلة. فيعتبرون مذهب الحنابلة، مما ينتهي إلى تأكيد الجسمية والحـدوث فـي حـق الـذات الإلهية. فهذه الأقوال مع ثبوت الأدلة على بطلانها تشهد البـديهة بفسـادهـا من أن الكلام النفسي «غير معقول ويستلزم ثبوت النفس له تعالى، فيكون جسماً محلاً للحوادث تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[4].

أما دليل الأشعري على أن الكلام منصرف إلى المعنى النفسي، ولذلك هو قائم بـذاتـه، فـإنـه باطل عند الإمامية. ويستدلـون على ذلك ـ فضلاً على مخالفته لما تقرر بـالبـديهـة ـ بـأدلّـة أخـرى تكشـف عـن ذلك البطلان. فالكلام النفسي من جهة ليس متصوراً. وعليه، سيكون من الخطأ إثبات ما لم يسبق بالتصور. إذْ كل تصديق مسبوق بـالتـصـور. والمتصـور هـاهنـا هـو القـدرة علـى الكـلام؛ أي علـى إيجاد الأصوات والحـروف. أو أنه المعلم، وقد ذهب الأشاعرة إلى أن الكلام ـ بالمعنى النفساني ـ هو

(١) الشيخ المفيد، أوائل المقالات ص ١٥٠، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
(٢) العلامة الحلي، شرح الباب الحادي عشر، ص ٤١، المكتبة الإسلامية ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.
(٣) حق اليقين في معرفة أصول الدين، ص ٣٣.
(٤) المصدر، ص ٣٤.

غيـر الإرادة، أو العلـم. ولا يمـانـع الإمـامية، أن يكون المراد من الكلام النفسي، ما يقترن بالتصور النفسي للكلام. فلو كان القصد من المعنى النفسي هو ذلك التصور، إذن، لانحل النزاع. لكن الأشاعرة يصرون على أن ذلك هو الكلام، مع أن المتصور في النفس من الكلام قد يصدق على الكلام وعلى كل فعل اختياري آخر «إنه ليس في موارد الجمل الخبرية ولا الإنشائية ما يكون من سنخ الكلام قائماً بالنفس، ليسمى بالكلام النفسي. نعم، لا بد للمتكلم من أن يتصور كلامه قبل إيجاده. والتصور وجود في النفس، يسمونه بالوجود الذهني، فإن أراد القائلون بالكلام النفسي هذا النحو من الوجود للكلام في النفس، فهو صحيح، ولكنك تعلم أنه غير مختص بالكلام، بل يعم كل فعل اختياري، والكلام إنما لزم تصوره لأنه فعل اختياري للمتكلم [...] فإن تركيب الكلام في النفس هو تصوره وإحضاره فيها، وهو الوجود الذهني الذي يعم الأفعال الاختيارية كافة، فالكاتب والنقاش لا بد لهما من أن يتصورا عملهما أولاً قبل أن يوجداه، فلا صلة لهذا بالكلام النفسي»[1].

أمـا قـولهـم بـالكـلام القائم بالمتكلم، باعتبار هذا الأخير، في هيئة اسم الفاعل الموضوع أصلاً لما يفيد «قيام المبدأ بالذات قيام الوصف بالموصوف»، لكون المتحرك لا يطلق إلاّ على من تلبس بالحركة وعلى ذلك كل الصفات الأخرى. ومنها التكلم، فهو قائم بذاته بناءً على قيام الوصف بالموصوف؛ فإن الإمامية تردّ على ذلك، بأن الكلام، غير قائم به ـ تعالى ـ كقيام الصفة بموصوفها. فالكلام بصورة عامة، سواء تعلق بالخالق أو المخلوق، هو «كيفية عارضة للصوت الحاصل من تموج الهواء، وهو أمر قائم بالهواء لا بالمتكلم، والمبدأ في الصيغة المذكورة هو التكلم، ولا نعقل له معنى غير إيجاد الكلام. فإطلاقه على الله وعلى غيره بمعنى واحد»[2]. كما أن كون الصفة قائمة بالموصوف، على غرار إطلاق صفة المتحرك على ما تلبس بالحركة وليس علـى مـوجـدهـا، فهـو مغالطة أخرى. لأن عدم إمكان إطلاق صفة المتحرك على من

(١) المقداد السيوطي (ت ٨٢٦هـ)، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ص ٤٢، سبق ذكر المصدر.

(٢) السيد الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص ٤١١ ط٣ ـ ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت ـ لبنان.

أوجد الحركة، لا يؤدّي بالضرورة إلى القول بعدم إطلاق صفة المتكلم على موجد الكلام. والسبب في ذلك، حسب تقرير السيد الخوئي، هو «أن الهيئة إنما تفيد قيام المبدأ بالذات نحواً من القيام. أما خصوصيات القيام من كونها إيجادية أو حلولية أو غيرهما فهي غير مأخوذة في مفاد الهيئة. وهي تختلف باختلاف الموارد، ولا تدخل تحت ضابط كلي، فالعالم والنائم مثلاً لا يطلقان على موجد العلم والنوم، لكن القابض والباسط والنافع والضار تطلق على موجد هذه المبادىء. وعليه فعدم صحة إطلاق المتحرك على موجد الحركة لا يستلزم عدم صحة إطلاق المتكلم على موجد الكلام»[1].

ولا شك أن الوجدان يناقض قول الذين رأوا قيام الكلام بالمتكلم. لأنه، وبغضّ النظر عن أن هذه القيمومة لا تجري على المتكلم مطلقاً، أكان الخالق أم المخلوق، فإن البديهة لا تخلع صفة الكلام عليهما، من حيث قام الكلام بهما، وإنما لإيجاهم له. فلو كان يطلق على أساس هذه القيمومة، لكان أولى أن يطلق على الهواء الذي يقوم به الصوت والحروف. «ولهذا كان الصدا غير متكلم، وقالوا: تكلم الجنيّ على لسان المصروع، لاعتقادهم أن الكلام المسموع من المصروع فاعله الجنّي»[2]. بهذا ينتهي الإمامية إلى الإقرار بأن المتكلم، صفة فعلية منتزعة من فعل الإيجاد للكلام، فهو الأصوات والحروف، الحادثة. وليس المعنى النفسي سوى المقصود في الذهن، وهو ليس الكلام، بل هو أروم إلى معنى الإرادة والعلم. وأن التكلم صفة للخالق، لا تقوم بالذات، بل توجد في الأجسام. وإيجادها، يعود إلى عموم القدرة. وهنا لا نكاد نجد اختلافاً حقيقياً بين الإمامية والمعتزلة. هذا الاتفاق الذي يأتي كثمرة لوحدة المنظور التوحيدي للاتجاهين، ونظراً لما جرى بينهما من تثاقف، وهو ما يفسر وحدة الأدلة وتشابه البراهين التي استندوا إليها. لكننا نواجه موقفاً آخر، ينظر إلى إشكالية الكلام، على أساس مبنى انطلوجي مغاير لتقرير المتكلمين. وهو رغم اعتماده رؤية مناقضة، في الصميم، لمذهب المتكلمين، وآلياتهم القائمة على قياس الغائب على الشاهد، فإنه موقف يستبطن في إحدى درجات وجوهه، الرأيين معاً، ويكشف في

(١) المصدر، ص ٤١٢.
(٢) المصدر، ص ٤١٣.

الـوقت ذاته، عن أن النقاشات التي دارت بين المتكلمين، لم تكن إلاّ نقاشات قشرية. مع أن المعتزلة والأشاعرة، وفق هذا المنظور، لا يمثلان موقفين مختلفين. وأعني هنا الموقف الفلسفي والعرفاني، الذي ذهب إليه فلاسفة الإمامية.

ولا يخفى أن الصراع الكلامي بين المعتزلة والأشاعرة في الوقت الذي انعكس في مجال اللغة، حيث أفاد منه في تطوير هذا العلم، حيث أسفر عن جملة من الابتكارات كعلم البلاغة. مع أن حركة التدوين لم تكن تأخذ بعين الاعتبار غير هذين الاتجاهين.. فإن موقف الفلاسفة والعرفانيين من اللغة، كان قد همّش في هذه الحركة. شأنه شأن الكيان العرفاني والفلسفي، الذي كان يمثل المستند المعرفي الرئيسي للتراث الممنوع. نقـول، كـان المـوقـف العـرفـانـي مـن اللغـة أقـرب إلـى نتـائـج الثورة السيميوطيقية والهرمينوطيقيـة المعـاصـرة. ذلك إذاكان التدوين، على الرغم من الخلافات المذهبية التي قامت على أشدها بين أنصار حدوث الكلام، والقائلين بالكلام النفسي قد جعل من اللفظ والمعنى، عنصرين مستقلين عن بعضهما، تجنباً للوقوع في قدم الحروف والألفاظ؛ فإن العرفانيين سوف يؤسسون رؤيتهم للكلام على أساس «الوحدة» وهي أخص ما يميز الانطولوجيا العرفانية. فيكون اللفظ والمعنى، كياناً واحداً. فإذا ما كان هذا يمثل عوداً على بدء، لو أننا حاكمناهم بمنظار سطحي، ويمثل رأياً طالما عمل المتكلمون على تفاديه، فإن العرفانيين يجدون في آلياتهم المناقضة لمنهج المتكلمين، وسيلة لجعله حقيقة بعيدة المنال ومتعسرة على الأفهام، إلاّ بواسطة المكاشفة وهو ما لا يتسنى للناظر في النصوص، بآليات قاصرة أو بنظرة «قشرية» حسب تعبير ملا صدرا. فـلا غـرو ـ بنـاء علـى مـا سلـف ـ أن لا يـرى العـرفـان خـلافاً حقيقياً بين المذهبين المتخاصميـن؛ فكـلاهمـا علـى حق. غير أن ذلك لا يعني جمعاً بين متناقضين، لأن التناقض هاهنا لا يكون إلا إذا حاكمناه بمنطق المتكلمين ومقدماتهم النظرية، وليس داخل حقل العرفان، حيث يمثل التأويل منهجه الرئيسي في فهم العالم. ولا يخفى أن قبولاً بالرأيين معاً ضمن رؤية جدلية تعتبر العالم في حركة وصيرورة، يكون ممكناً حتى في إطار المنظور الجدلي المتعارف عليه. إن آليات العرفان تستطيع إثبات التكلم كصفة ذاتية، وفق منظور باطني، يجعلها تتناغم مع مذهبه في التنزيه. وعليه، سيكون موقف العـدليـة ـ بشكـل عـام ـ مـن الكـلام، هو وحده ما يناغم ذلك التنزيه في إطار المنهج

القيـاسـي الكـلامـي. أما مع الفلاسفة والعرفانيين، فقد يكون ممكناً، التنزيه مع جعل الكـلام صفـة ذاتيـة. ويـرجع ذلك بطبيعة الحال إلى الخلاف في الرؤية والمنهج. إذ، موقف العرفان من العالم، موقف يوحد بين جميع جهاته، ويعتبره تجلياً متكثراً لحقيقة واحدة. من هنا أوجدوا التأويل، كمنهج وحيد لفهم حقيقة العالم، والنصوص التي هي مجلاه المكتوب. ويعود السرّ في ذلك إلى ما أشار إليه ابن أبي جمهور بقوله: «وأما التأويل عند أرباب الحقيقة وأهل الباطن فهو عندهم عبارة عن التطبيق بين الكتابين والتوفيق بين النسختين، أي بين الكتاب القرآني والكتاب الآفاقي والأنفسي»[1].

هذا المـوقـف كما، سنشرحه، له أساسه في التراث التعليمي الإمامي، وإن كان العرفـانيـون قـد تمسكـوا به، وأصبح خاصية منهجية لمذهبهم. لأن فكرة العالم الذي يمثل مجلى الأسماء، والحقيقة الغائرة التي تقوم على ضرب من التأويل، كان مما فـاض بـه الفكـر الشيعـي وتعاليم أئمة أهل البيت. فالعالم كما يراه الإمام علي بن أبي طـالـب يشبه بعضـه بعضـاً. وهو من جهة، حقيقة في الإنسان «أتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر»[2]. وهذا يفتح المجال للوقوف من العالم، موقفاً توحيدياً، علـى غـرار مـا شهـدناه. فهو رغم ما يميزه من تكثر ظاهري، يعود إلى حقيقة واحدة، وهي حقيقة باطنة!

لا شك أن المتكلمين كانوا قد افترقوا إلى اتجاهين في فهمهم للتكلم كصفة؛ هل هي ذاتية أم فعلية؟ ولم يكن من الممكن الخروج من هذا الجدل إلاّ بالابتكار الأشعري للكلام النفسي، الذي لم يكن يمثل رأياً معقولاً. غير أن الفلاسفة الإمامية، رأوا أن كلا الفريقين على صواب، حينما نظروا إلى الكلام باعتبارات مختلفة. فلو أننا نظرنا إليه من زاوية أخرى، لا إشكال في جعله صفة ذاتية. ويبدو هنا أن الفلاسفة لا ينظرون إلى الكلام على أنه مجرد الألفاظ الدالّة على ما في النفس، على وجه الاعتبار، بل الكلام يجـري على كل دلالة تدل على ما فـي النفس على وجه الحقيقة. من هنا تستوي جميع ضـروب الـعـلامـات، بمـا فـي ذلـك الآثار الأخرى كالأعيان. «فلو كان هناك موجود

(١) المقداد السيوطي، النافع يوم الحشر، ص ٤٢.
(٢) من مأثورات الإمام علي بن أبي طالب.

حقيقي دالّ على شيء دلالة حقيقية غير اعتبارية كالأثر الدالّ على المؤثر والمعلول الدال بمـا فيه من الكمال الوجودي على ما في علته من الكمال بنحو أعلى وأشرف كان أحقّ بأن يسمى كلاماً لأصالة وجودها وقوة دلالتها»[1]. وعلى هذا الأساس، يكون ممكناً، وبحسب التوجيه السابق، أن ينسب الكلام إلى فعل الإيجاد للحروف، ويرجع إلى عموم القدرة، كما يجوز نسبته إلى الذات. يقول السيد طباطبائي بهذا الخصوص: «أقول: فيـه تحليل الكلام وإرجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة فلا ضرورة تدعو إلى إفـراده من القدرة على أن جميع المعاني الوجودية وإن كانت موغلة في المادية محفوفة بالإعدام والنقائص يمكن أن تعود بالتحليل وحذف النقائص والإعدام إلى صفة من صفاته الذاتية. فإن قلت: هذا جار في السمع والبصر فهما وجهان من وجوه العلم مع أنهما أفردا من القدرة وعدّا صفتين من الصفات الذاتية. قلت: ذلك لورودهما في الكتاب والسنة، وأمّا الكلام فلم يرد منه في الكتاب الكريم إلاّ ما كان صفة للفعل»[2].

لقد سبق وأن قلنا أن الموقف الباطني من العالم، هو موقف شيعي أصيل، قبل أن يكون خاصية مذهبية للعرفان. وأردنا الإشارة إلى ذلك، لأننا سوف نتبين صورة الموقف مع أحد أشهر العرفانيين الذين لهم صلة وثيقة بالتصور الشيعي، وهو ابن عربي. فقد بنى هذا الأخير عرفانيته على أساس التعاليم الشيعية، خصوصاً الإسماعيلية منها، وأفاد منها كثيراً. وقد قدّم تحليلاً عرفانياً ورثه بعده كل الذين جاؤوا بعده. وما يهمنا هنا، هو موقف بن عربي من الكلام، حيث أسسه على مذهبه في «الوحدة». بل أكثر من ذلك حينما رأى تماهيًا ما، بين مختلف العلامات. إن العالم غير مختلف، حسب هذا المنظور. والتكثر ظاهري، بينما الحقيقة، واحدة. فإذا كانت العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اعتبارية عند الكلاميين أو اللغويين المتأثرين بالمناهج الكلامية، فإن ابن عربي يجعلها علاقة حقيقية. فكل ما في الوجود، هو تعبير عن هذه الحقيقة الـواحـدة؛ «الحقيقـة الإلهية»! إن موقف ابن عربي التوحيدي من اللغة، انتهى به إلى جعـل العـلاقـة بيـن حروف اللغة والرتب الوجودية، علاقة حقيقية وتامة. فهذه الرتب

(١) نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي ص ٣٠٧، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
(٢) المصدر، ص ٣٠٨.

المتفاوتة، تأخذ عدد حروف اللغة العربية كما أن تفاوت هذه الحروف من حيث مخارجها يتبع تفاوت المراتب الوجودية في الشدة والضعف. وقد سبق أن تعرفنا على موقف الإسماعيلية التوحيدي، وكيف أنهم جعلوا منتهى التوحيد في إدراك هذه الرتب أو الحدود. فقد أوجد الخالق العالم، على عدد من الحروف من أجل النفس في ثمانية وعشرين لا تزيد ولا تنقص. فأول ذلك العقل وهو القلم، ثم النفس وهو اللوح ثم الطبيعة، ثم الهباء، ثم الجسم، ثم الشكل ثم العرش ثم الكرسي، ثم الأطلس، ثم فلك الكواكب الثانية ثم السماء الأولى، ثم الثانية ثم الثالثة، ثم الرابعة ثم الخامسة، ثم السادسة ثم السابعة، ثم كرة النار ثم كرة الهواء، ثم كرة الماء ثم كرة التراب ثم المعدن، ثم النبات، ثم الحيوان ثم الملك، ثم الجن ثم البشر ثم المرتبة والمرتبة هي الغاية في كل موجود كما أن الواو غاية حروف النفس»[١].

نلاحظ أن ابن عربي، جعل الكلام قابلاً ـ وفق هذا التصور ـ لأن يكون صفة ذاتية. وذلك بعد أن نفهم من موقفه، أن كلمات الله التي هي تعبير حقيقي عن الرتب الوجودية، هي أمر باطني. وتظهر من خلال لغة بشرية اعتبارية تواضعية. وحيثما توجه الإنسان إلى قراءة كلام الله، قراءة متجردة وكشفية، فسوف ينتهي إلى إدراك هذه الكلمات الإلهية، وتكون قراءته قراءة وجودية، أكثر مما هي قراءة لغوية. فـ «العالم لا يعرف من الموجودات التي هي كلمات الله إلا وجود أعيانها خاصة. ولا يعلم ما أريدت له هذه الموجودات سوى أهل الفهم عن الله. والفهم أمر زائد على كونه مسموعاً، فكما ينوب العبد الكامل الناطق عن الله في إيجاد ما يتكلم به بالفصل بين كلماته، وكذلك ينوب في الفهم مناب الحق»[٢].

من خلال هذا المنظور التوحيدي، نستطيع ربط اللغة بالوجود. فيصبح كلام الله واحداً، سواء أظهر في الأعيان أو في الألفاظ. فلا مانع إذ ذاك من إرجاعه إلى الذات، «واعلم أن الممكنات هي كلمات الله التي لا تنفذ وبها يظهر سلطانها الذي لا يبعد، وهي مركبات لأنها أتت للإفادة فصدرت عن تركيب يعبر عنه باللسان العربي، بلفظة

(١) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية ج٢، ص ٤٩٥، ٤٢١، ٤٦٩. دار صادر، بيروت.
(٢) المصدر السابق، ج٣، ص ٢٨٤.

«كـن». فـلا يتكون فيها إلاّ مركب من روح وصورة. فتلتحم الصورة بعضها ببعض لما بينهـا مـن المناسبات. والمادة التي ظهرت فيها الكلمات هي نفس الرحمن ولهذا عبّر عنه بالكلمات»[1].

بعـد هـذا نستـطيـع العودة إلى بحث الموقف الشيعي العرفاني، في ضوء التصور الـذي شيـد معـالمه، ابن عـربـي، وذلك لقناعتنا، بأن هذا الأخير، كان قد قدّم خدمة كبيـرة للعـرفـان مـن خـلال بلـورته لهذا المنظور، الذي ظل حتى ذلك الوقت، يتعلق بفلسفـة طالما مثلتها النصوص المأثورة عن أئمة أهل البيت. هذه النصوص التي سوف يبني عليها الفلاسفة الشيعة المتأخرون، فلسفتهم في ضوء معطيات التفسير العرفاني الـذي قـام به ابن عربي. فمثلما كان هذا الأخير قد تأثر بقدماء الشيعة في صوغ مذهبه العرفاني، فقد أصبح هو الآخر يمثل مرجعاً للعرفان الشيعي، في حقبته المتأخرة.

إننا بعد هذا العرض السريع لإشكالية الكلام، نستطيع تقرير حقيقة أخرى، تتعلق بمـوقـف الإمـاميـة من مشكلة الكلام. فهم تارة ينحون منحى المتكلمين في معالجتهم لهـا، وبـالتـالـي ينتهـون إلـى التأكيـد علـى وجهـة النظر العدلية. وتارة ينحون منحى الفـلاسفة، وهو ما يمثل رتبة متقدمة في الفكر الشيعي، أي الرتبة التي لا تصلح أن تكون ممثلة للموقف الشيعي الرسمي من المسألة. ذلك لأنها تتعلق بموقف تصوري عام، ينحو إلى التميّز والخصوصية. من هنا يبقى موقف العدلية، وهو موقف الإمامية الرسمي لا يمثل إلاّ وجهاً من وجوه الحقيقة، كما يمثل الموقف الأشعري إحدى تلك الوجوه. ويبقى الموقف العرفاني أوسع مضموناً وأنفذ نظراً من موقف المتكلمين الذين لـم يكـن هـدفهـم يمثـل أكثـر مـن الـدفـاع عن العقيدة، ولو بالمصادرة على ما يهدم المفاهيم. وهذا الانقسام بين موقف وآخر، إنما مردّه إلى مفهوم الظاهر والباطن، الذي يعني من جهة، ما هو شائع عند العامة، وما هو خاص بالعلماء والعارفين. ومن جهة أخرى، ما يظهر من النصوص، وما يخفى منها. من هنا دأب الأئمة الشيعة على تقديم تفسيرين وموقفين: أحدهما ظاهري والآخر باطني. والباطن حينما يُكشف للعامة، تـرفضه وتتنكر له، لأنه ليس من منازعها. من هنا قول الإمام الصادق: «قضيتنا سر في

(١) المصدر السابق، ج٤، ص ٦٥.

سر، سر أمر دائم السرّ، سر لا يكشف عنه إلاّ سرّ آخر، إنه سرّ على سرّ، يكتفي بسر». وعلى هذا الأساس نستطيع الجمع بين موقفين؛ الأول، ما عليه الإمامية، أي حدوث الكلام والتميز بينه والمتكلم. والثاني، هو إرجاع التكلم كصفة إلى الذات، في ضوء توجيه آخر. فيردّ على السائل، «فلم يزل الله متكلماً؟ قال: إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، كان الله عزّ وجلّ، ولا متكلم»[1]. وقوله «الكلام غير المتكلم»[2]. لكننا نجد شرحاً مفصلاً لدى أحد أئمتهم.

كما أورده الكليني؛ أن أبا هاشم الجعفري قال[3]: «كنت عند أبي جعفر الثاني فسأله رجل فقال: أخبرني عن الربّ تبارك وتعالى له أسماء وصفات في كتابه وأسماؤه وصفاته هي هو؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّ لهذا الكلام وجهين إن كنت تقول: هي هو أيْ أنه ذو عدد وكثرة فتعالى الله عن ذلك وإن كنت تقول: هذه الصفات والأسماء لم تزل فإنّ لم تزل محتمل معنيين. فإن قلت: لم تزل عنده في علمه وهو مستحقّها. فنعم، وإن كنت تقول: لم يزل تصويرها وهجاؤها وتقطيع حروفها، فمعاذ الله أن يكون معه شيء غيره. بل كان الله ولا خلق؛ ثم خلقها وسيلة بينه وبين خلقه يتضرّعون بها إليه ويعبدونه وهي ذكره وكان الله ولا ذكر والمذكور بالذكر هو الله القديم الذي لم يزل والأسماء والصفات مخلوقات والمعاني والمعنيُّ بها هو الله الذي لا يليق به الاختلاف ولا الائتلاف وإنما يختلف ويأتلف المتجزّىء فلا يقال: الله مؤتلف ولا الله قليل ولا كثير ولكنه القديم في ذاته، لأن ما سوى الواحد متجزّىء والله واحد لا متجزّىء ولا متوهم بالقلة والكثرة وكلّ متجزىء أو متوهم بالقلة والكثرة فهو مخلوق دالّ على خالق له فقولك: إن الله قدير خبّرت أنه لا يعجزه شيء. فنفيت بالكلمة العجز وجعلت العجز سواء، وكذلك قولك: عالم إنّما نفيت بالكلمة الجهل وجعلت الجهل سواه وإذا أفنى الله الأشياء أفنى الصورة والهجاء والتقطيع ولا يزال من لم يزل عالماً. فقال الرجل: فكيف سمينا ربّنا سميعاً؟ فقال: لأنه لا يخفى عليه ما يدرك بالأسماع ولم نصفه

(١) الكليني، الكافي ص ٨٣ (سبق ذكر المصدر).
(٢) المصدر السابق، ص ٨٢.
(٣) المصدر السابق، ص ٩٠.

بالسمع المعقول في الرأس وكذلك سميناه بصيراً لأنه لا يخفى عليه ما يدرك بالشيء اللطيف مثل البعوضة وأخفى من ذلك وموضع النشوء منها والعقل والشهوة للسفاد والحدب على نسلها وإقام بعضها على بعض ونقلها الطعام والشراب إلى أولادها في الجبال والمفاوز والأودية والقفار.

فعلمنا أن خالقها لطيف بلا كيف وإنما الكيفية للمخلوق المكيّف وكذلك سمينا ربّنا قويًا لا بقوة البطش المعروف من المخلوق ولو كانت قوّته قوّة البطش المعروف من المخلوق لوقع التشبيه ولا يحتمل الزيادة وما احتمل الزيادة احتمل النقصان وما كان ناقصاً كان غير قديم وما كان غير قديم كان عاجزاً، فربنا تبارك وتعالى لا شبه له ولا ضد ولا ندّ ولا كيف ولا نهاية ولا تبصار بصر، ومحرّم على القلوب أن تمثّله وعلى الأوهام أن تحدّه وعلى الضمائر أن تكوّنه، جلّ وعزّ عن أدات خلقه وسمات بريّته وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً».

هكذا نستطيع من خلال هذا الكلام المأثور عن الأئمة الشيعة، أن نفهم خلفية التصور العرفاني الشيعي ـ بشكل عام ـ للكلام، والموقف الذي يجمع بين الظاهر والباطن. والظاهر هنا هو «حدوث الكلام»، أما الباطن فهو قيام الكلام بالذات؛ ليس على طريقة الأشعري، وإن اتفق العنوان، بل بالرؤية العرفانية الباطنية. هذه الرؤية المزدوجة، نجدها واضحة وبارزة عند العرفانيين المتأخرين، خصوصاً، الذين اعتمدوا مذهب ابن عربي في صياغة فلسفة عرفانية على هامش نصوص الأئمة الشيعة. فمع ابن أبي جمهور الأحسائي ـ مثلاً ـ نلاحظ موقفاً جامعاً بين معطيات التفكير العرفاني ومناهج المتكلمين. لذا يقف في الوهلة الأولى، موقفاً كلامياً ينتصر فيه لمذهب حدوث الكلام، ويرجع الكلام إلى القدرة كما فعل أسلافه. ثم يجعل الكلام النفسي، تعبيراً آخر عن العلم والإرادة أو القصد، على الرغم من إصرار الأشاعرة على اعتبار الكلام أمراً غير ذلك. وبرهانه الأوّلي على القضية، يستند إلى الرؤية والبراهين ذاتها للمتكلمين القائلين بحدوث الكلام[1]: «وكذا كونه متكلماً بمعنى خلق الحروف والأصوات وإيجادها تطلق التسمية باعتباره إما حقيقة أو مجازاً، فهو فرع القدرة،

(١) مجلي مرآة المنجي ص ١٨٦ ـ ١٨٧ (مخطوط). المكتبة الرضوية، إيران.

والسمع ورد به فوجب الحمل عليه [. . .] وعرفا أن الكلام إنما يطلق على الحروف والأصوات لتبادر أفهام العقلاء بأسرهم عند إطلاقه إلى هذا المعنى. ولمّا كان ذلك مستحيلاً في حقه تعالى لتوقفه على الآلات أو لأنه عرض لا يقوم إلاّ بالموضوع وهو تعالى لا يصح أن يكون كذلك فلم يكن للعقل طريق إلى إثباته فلما ورد من النقل الشريف وصفه به وجب القول به والحمل على أن المراد به إيجاد الحروف والأصوات في أجسام معبرة بها لتكون دالة على المعاني المطلوبة له لما عرفت من أنه عرض يحتاج إلى موضوع يقوم به وذلك الإيجاد أمر ممكن يجزم العقل بإمكانه وقد سبق ثبوت تعلّق قدرته بجميع الممكنات فوجب تعلق قدرته بذلك الإيجاد [. . .] فعلم مما قررت أن هذه الصفة [. . .] مخصصة بإيجاد الحروف والأصوات وأن إطلاق التسمية بها سواء كان بنوع من الحقيقة أو المجاز متوقف على السمع، ولولاه لما صحّ بطريق العقل إطلاقها. ومن رام إثباتها عقلاً بناء على أن الكلام معنى كسائر الصفات، يحتاج أولاً في إثبات المعاني في أنفسها ثم إلى وجوب إثباتها ببرهان قاطع ثابت ثم إثبات كون الكلام معنى ثالثاً ودون ذلك خرط القتاد».

ويناقش رأي الأشاعرة بقوله: «هذا إشارة إلى مذهب الأشعري، فإنه قال بإثبات معنى قديم قائم بذاته تعالى ليس بحرف ولا صوت ولا خير يسمى الكلام النفساني فهو تعالى متكلم باعتبار قيام ذلك المعنى به. فأما أولاً فلما يأتي من نفي المعاني. وأما ثانياً فلمنع إطلاق اسم الكلام على ذلك المعنى لغة حقيقة لأن الذهن لا يتبادر إليه عند إطلاقه. وذلك من علامات الحقيقة [. . .] وأيضاً فإن ذلك المعنى لا يعقل منه إلا العلم والإرادة أو القصد إلى التلفظ المقارن له فإن أرادوا واحداً منها فلا مشاحة في الاصطلاح. وإن أرادوا غيرها فلا بد من الإفصاح عنه»[1].

إلى هنا، حينما يراد من رجل العرفان الشيعي أن يعرض وجهاً من وجوه القضية، عرضاً ظاهرياً، فإنه لا يتردد في سلوك سبيل المتكلمين، والتزام التوحيد العقلاني وبراهينه. ومعناه، أن نفي قدم الكلام، هو الموقف السليم، حينما ننظر إلى الإشكالية بعين الظاهر، دون الاعتبارات الباطنية الأخرى. لكن ابن أبي جمهور، سوف

---

(١) المصدر، ص ١٨٧.

يمضي أبعد من ذلك، في مواقع أخرى، إلى تجاوز هذا الظاهر، الذي تعرض له، حتى ليبدوا وكأنه يثبت قيام الكلام بالذات والتجسيم. فإذا ما حاكمناه كعرفاني، بمعايير علم الكلام، فحتماً سيكون على درجة قصوى من الغلط. لكن لا ننسى أن لكل حقل آلياته الخاصة. من هنا نفهم قول أحد الأئمة الشيعة، وهو زين العابدين[1]:

إنـي لأكـتـم مـن عـلـمـي جـواهـره كيـلا يـرى الحـق ذو جـهـل فيفتتنـا
وقـد تـقـدم فـي هـذا أبـو حسـن إلـى الحسيـن وأوصـى قبلـه الحسنـا
فـرب جـوهـر علـم لـو أبـوح بـه لقيـل لـي أنـت مـمـن يعبـد الـوثـنـا
ولاستحـل رجـال مسلمـون دمـي يـرون أقـبـح مـا يـأتـونـه حسـنـا

وهـو ما ينطبق على حال العرفان ورؤيته لإشكالية الكلام. فحينما يمضي العارف فـي نظـراتـه بعيـداً، يصبـح للكـلام مضمونـاً تـداوليـاً جديـداً، يفضي به إلى نوع من التجسيـم، وهـو تـصور ظـاهـري ـ كما أشرنا ـ. ذلك أننا مع ابن أبي جمهور، ندرك مـوقفـه الصـارم مـن القضيـة فـي وجهها الظاهر. فهو يرفض بالأساس وصف الخالق بـالكـلام لـولا أن النصوص جاءت بذلك. وعليه فهو يحيلها على المجاز فيجعلها من متعلقـات القـدرة، كمـا سبـق مـن كلامه. وموقفه واضع جدّاً من الحشوية حيث يقول ـ نقداً لطريقتهم ـ: «وما ورد من الظواهر السمعية فمحمول على التأويل للتوفيق بين ما دلّ العقل عليه وصحّة النقل»[2].

ولا يكـاد يختلـف مـوقف ابن أبي جمهور الأحسائي، عن أستاذه ابن عربي، من حيـث أن الكـلام هـو تعبير عن الحقيقة الإلهية. سواء أتجسد في الأعيان أو الحروف. وأن القـراءة الحقيقية لهـذه الحروف أو العناصر، تحيل إلى ذات الخالق.. «وكأن من طـالـع الكتـاب القـرآنـي علـى وجهـة التطبيق، تجلّى له الحق تعالى في صورة ألفاظه وتـركيبـه وظهـر له تحت ملابس حروفه وآياته وكلماته تجليّاً معنوياً كما أشار إليه أمير المـؤمنيـن عليه السلام بقـولـه: لقـد تجلى لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون، ومن طالع الكتـاب الآفـاقـي علـى مـا هـو عليه يتجلى له الحق تعالى في صور مظاهره الأسمائية

(١) الألوسي، روح المعاني، ج٦، ص ١٩٠.
(٢) المجلي، ص ٢٠٧.

وملابسه الفعلية الكونية المسماة بالحروف والكلمات والآيات المعبر عنها بالموجودات العلوية والسفلية والمخلوقات الروحانية والجسمانية على الإطلاق والتعيين تحليّاً شهودياً عيانياً لأنه ليس في الوجود سوى الله وصفاته وأسمائه وأفعاله، فالكل هو وبه ومنه وإليه»[1]. ونلاحظ أن للكلام عند ابن أبي جمهور، مفهوماً أكثر عمقاً، واتصالاً بما جاء في الكتاب والسنة، منه عند المتكلمين. فالكلام، لا ينطبق على الألفاظ وحدها، فحسب، بل يجري على كل الأثار الأخرى الحاكية عن موضوعاتها. والعالم والإنسان والنفس، هي أيضاً كتب تنطوي على حقائق وآيات وكلمات.. وكلها تمثّل تجلِّي الحقيقة الإلهية.. «ثم اعلم أن العالم الكبير المسمى بالآفاق كتاب كبير إلهي ومصحف ربّاني مشتمل على حروف وكلمات وآيات فله مفردات من البسائط ومركبات من المواليد وكليات من السماوات والأرض فحروفه مفردات العالم وبسائطه روحانية كانت أو جسمانية وكلماته مركبات العالم ومشخصاته من المواليد الثلاثة وآياته أجناس العالم وأنواعه من السماوات والأرضين وما بينهما والعالم الصغير المسمّى بالأنفس كتاب صغير إلهي ومصحف جامع ربّاني مشتمل على الحروف والكلمات والآيات مطابق للأول في جميع الصور. فحروفه مفردات جسده وبسائطه وكلماته مركبات جسده ومشخصاته وآياته كليات جسده...»[2].

وحيث أن القرآن جامع لهذه الحقائق، وما دام أن الحروف والألفاظ وغيرها من الصفات هي حجب وسلاسل، تمنع أو تقيد عن بلوغ الفهم الحقيقي للأسرار الثاوية خلفها، فإن الوسيلة الوحيدة هي التمسك بطريق المكاشفة، طريق العارفين لتجاوز هذه الحجب، للوصول إلى الذات الأحدية المخفية. من هنا أهمية التأويل. «وحيث وافق القرآن الخبر، علم أن القرآن مشتمل على هذه الأسرار، فيجب على السالك معرفة تأويله وتأويل تأويله إلى نهاية الأبطن بحكم قوله أن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن حتى تطلع على هذه الأسرار ويخلص عن هذه الحجب والأستار»[3].

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

ولو أننا فهمنا معنى «إلى سبعة أبطن» على غير ظاهرها، أي بما أنها تفيد الكثرة، فإن البطون غير محدودة. فتكون بعدد الحجب والأغلال التي أخفى بها الحق ذاته.

وما يهمنا هنا، هو أن الكلام، يأخذ معنى آخر في رأي العارف الشيعي؛ غير ما تعارف عليه في علم الكلام. مع أننا حينما نختبر موقف ابن أبي جمهور، مثلاً، نجده واعياً بمقالات المتكلمين، ومعززاً لرأي الإمامية والعدلية من وجهة نظر علم الكلام. لكنه سرعان ما يغوص بتأملات العارفين، ليجعل الكلام أكثر من كونه ألفاظاً أو حروفاً تخلق أو كلاماً نفسانياً، وإنما صفة تحيل على الذات، حينما ننظر إليها على أساس التصور العرفاني للكلام، الذي هو ـ قبل كل شيء ـ تصور أنطولوجي محض!

إن الموقف ذاته، سوف نجده مع صدر المتألهين الشيرازي، حينما نظر إلى صفة التكلم على أساس التصور الانطولوجي العرفاني المتجاوز لضيق المنظور الكلامي، حتى وهو يتقاطع معه في كثير من العناوين. فالكلام بالنسبة لملا صدرا، هو صفة نفسية مؤثرة. وهنا يجب أن نميز بين هذا القول، وبين موقف الأشاعرة. فكونه صفة نفسية، ينبىء عن القصد. وكونه صفة مؤثرة، فهو يشير إلى الفعل. وهذا التناقض ينحلّ بوجود الاعتبارات التي بها ـ فقط ـ ندرك أن الكلام يعود إلى الذات، ولكنه في الوقت ذاته مخلوق لها. فملا صدرا، كإمامي أولاً، وعرفاني ثانياً، يرى أن الذات مجردة مطلقاً. وهذه الصفة ـ أي التكلم ـ ككل الصفات الأخرى، ذاتية أم فعلية، ما هي إلاّ ـ كما رأينا مع ابن أبي جمهور الإحسائي ـ أغلال وحجب، أخفى الحق بها ذاته الأحدية. من هنا إذا ما أخضعنا رأي المتكلمين إلى توجيه معين، فسوف نراهم يقتسمون الحقيقة. وفي كلتا الحالتين هم يربضون على سطحها الظاهري ليس أكثر من ذلك. إذن، الحق خالق للكلام ما دام هذا الأخير يشمل العقول أيضاً. وحينما يرجع ملا صدرا الكلام إلى الذات، فذلك إشارة إلى تأثير الذات من خلال التكلم. وهو ما يعود بدوره إلى القدرة، التي هي عين الذات. فهنا تقرر أنها صفة ذاتية حتى لو بدا أنها منتزعة من الفعل، ما دام أن الفعل ذاته يصدر عن خصوصية في ذات الفاعل. يقول: «اعلم أن التكلم مصدر صفة نفسية مؤثرة، لأنه مشتق من الكلم وهو الجرح. وفائدته الاعلام والإظهار». ويُوجد توجيهاً لمذاهب المتكلمين في الكلام، قائلاً: «فمن قال:

إن الكـلام صفـة المتكلـم أراد بـه المتكلمية، ومن قال: إنه قائم بالمتكلم أراد به قيام الفعل بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع. ومن قال: إن المتكلم من أوجد الكلام أراد من الكلام في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم بحركة فاه لا بسكونه، وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مباين له مباينة الكتاب للكاتب والنقش للنقاش وإلا فيكون كتابة وتصويراً، لا تكلماً وتقريراً»[1].

ونستطيـع مـع ملا صدرا أن نعلن تصالحاً ما بين الفريقين ـ المعتزلة والأشاعرة ـ هـذا التصالح القائم على أساس توسيع النظر إلى الكلام من خلال دينك الاعتبارين. . «منهـا أنـه يليـق بـأن يتصـالـح فـيـه أهـل المذاهب الكلامية في باب الكلام وعمدتهم طائفتان: «المعتزلة» فقالوا أن المتكلم من أوجد الكلام. و«الأشاعرة». فقالوا أنه من قـام بـه الكـلام وقد صدق التعريفان عليه بالاعتبارين. ومنها كيفية حدوث العالم منه (تعـالـى) إذ نسبة هذا العالم إلى الباري عند جماعة، نسبة الكتاب إلى الكاتب. وعند طائفة أخرى نسبة الكلام إلى المتكلم. لكن طائفة أخرى رأوا أن النسبة إليه (تعالى) غيـر هـاتيـن النسبتيـن «ألا لـه الخلـق والأمـر». ومنهـا سـرّ فناء العالم الكوني وزواله ودثـوره، ومنـه سـر بعـث الأرواح وحشـر الأجساد جميعاً كما سنقف عليه في مباحث المعاد إن شاء الله تعالى»[2]. علينا أن لا ننسى ذلك الموقف الشيعي العرفاني الذي يرى البلوغ إلى المسمى يجب أن يتم عن طريق الاسم. وإلى الموصوف عن طريق الصفة. فإذا كان الكلام وهو مجلى تلك الحقيقة الإلهية. وهو يمثل مرحلة من النزول، وتكاثر الحجـب والصفـات بمقتضـى الخلق والإيجاد. أي ما هو مقتضى العلاقة الحادثة بعد الخلـق، إذْ أنـه تعالى كان قبل الخلق في عماء. ـ كان ولم يكن سواه ـ فكانت الذات الأحدية مجردة عن كل اسم أو صفة. فإذا كانت عملية التجلِّي تبدأ من الذات الأحدية حتى تصل إلى ما هي عليه من حجب أسمائية وصفاتية، فإن سلوك العارف يجب أن يتـم عكسـاً، أي مـن الصفـات إلـى الـذات. وبالتالي، من الكلام إلى المتكلم، ومن المتكلمية إلى الذات الأحدية. ومع ذلك لا نستطيع أن نغفل أن ملا صدرا يجعل التكلم

(١) صدر المتألهين، كتب الأسفار، ج٧، ص ٢ ـ ٣، المطبعة العلمية (بلا تاريخ).
(٢) المصدر السابق، ص ١٢.

صفة عارضة رغم كل الاعتبارات التي كان ضوئها قد أرجعه إلى الذات. وكونه عارض، فمعناه ممكن. وهو ما ظهر من أصل تصوره ـ كعرفاني ـ للذات الأحدية، التي سبقت الصفات.. «اعلم أن للكلام والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية»[1]. مع التأكيد دائماً، بأن الكلام يشمل العقول. حتى ولو تعلق الأمر بكلام الله المنزل عليه نبيه ﷺ، وهو القرآن. فهو قرآن وفرقان. من حيث تميزه عن الكتب السماوية الأخرى التي ليست سوى فرقاناً. ويعني ملا صدرا بالقرآن هنا، الكلام، باعتبار الوجود وبالفرقان، الكلام باعتبار الرتب والتفاوت في العقول. ونقدر بعد ذلك أن نجد ما يوجه موقف ملا صدرا من العلاقة بين الكلام والأثر النفسي، هو ذلك التقسيم الذي أجراه على الكلام. حيث يكون أحد أقسامه وأشرفها، يمثل الأمر الإبداعي، وهو عالم القضاء، حيث الكلام هنا يتمثل بالكلمة الوجودية «كن». فلا يتخلف الغرض عنها، وهو ما أسماه بأعلى الكلام.. «وما أمرنا إلاّ واحدة كلمح البصر»[2]. «وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه»[3]. ثم أوسط الكلام، وهو ما يمثل الأمر التكويني، أو عالم القدر، حيث «يكون لعين الكلام مقصود آخر غيره»[4]. وهو خلاف الأول حيث يكون عن الكلام مقصود بالذات. وهذا القسم الأوسط مصداق قوله تعالى: «إنا كل شيء خلقناه بقدر»[5]. ثم القسم الأخير، الأدنى، هو الأمر «التشريعي التدويني»، وهو ما يكون لعين الكلام مقصود آخر، ولكن يتخلف عنه أو لا يتخلف.. كخطابه إلى المكلفين، حيث هو أمر يتم بواسطة الرسول.. «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً»[6]. والفرق بين هذا والأوسط، هو أن الكلام في عالم التكوين، مع أن لعينه مقصوداً آخر غيره، فهو مما يترتب لزوماً، ولا يجوز فيه الانفكاك «كأمره (تعالى) للملائكة السماوية والمدبرات العلوية * الفلكية أو الكوكبية مما أوجب الله عليهم أن

(١) المصدر السابق، ص ١٤.
(٢) القمر: ٥٠.
(٣) الإسراء: ٢٣.
(٤) الأسفار ج٧، ص٦.
(٥) القمر: ٤٩.
(٦) الشورى: ١٣.

يفعلـوا مـن التدبيرات والتحريكات والأشواق والعبادات والنسك الإلهية لغايات أخرى عقلية فلا جرم «لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون»»[1].

حتـى هنـا، أردنـا أن نفتح هذه المساحة للتعرف على موقف العرفان الشيعي من إشكالية الكلام، ليتبين لنا أن هذا الموقف هو من العمق بحيث يتجاوز الأطر الكلامية الضيقة دون إلغائها، بل يوجهها في ضوء اعتبارات تقوم على تصور عرفاني، يجعل الكلام، هو التشخص الأسمائي والعياني للحقيقة الإلهية المستورة بالحجب الصفاتية. وهو ـ أي الكلام ـ كما يمكن أن يكون مخلوقاً لاشتماله على العقول، فهو باعتبار الصدور، يجوز نسبته إلى الذات. وفي الحالتين معاً، تتنزّه الذات الأحدية وتتفرد، وهـو قمـة التـوحيـد. فتكون الصفات حجب من حيث أنها من ضرورات العلاقة التي تقتضيهـا عمليـة الخلـق. وهـي مـا يظهر للمخلوق، كإشارة إلى الذات، حيث يتعذر الوصول إليها إلاّ بمنهج السالكين الكشفية. وهو موقف كما يبدو، بقدر ما هو عميق، فهو يحمل مضموناً قميناً بحلٍّ إشكالية الكلام التي تطوّح فيها المتكلمون، ولـم يبلغوا فيهـا سـوى درجـة السطـح مـن حقيقتهـا الغـائـرة. فيكون موقف الطرفين ـ المعتزلة والأشاعرة ـ يمثل معاً الحقيقة من حيث المفهوم، وإن كان الكلام النفسي لا يمثل تلك الحقيقـة فـي ضـوء التفسيـر الأشعـري وإصـراره علـى تمييز الكلام عن العلم والإرادة والقصد.

* * *

(١) التحريم: ٦.

الفصل الثالث

الحكمة

ـ «... والوجود لا يتصور أن يكون أتمّ مما هو عليه، فإنّ ذات الحق لا تقتضي الأخس، وتترك الأشرف الممكن، بل يلزم ذاته الأشرف فالأشرف، كما أنّ عكس النور أشرفُ من عكس عكسه، فالأتم مما هو عليه الوجود محال، والمحال لا يدخل تحت قدرة القادر...».

السهروردي ـ هياكل النور

ـ تمثل فلسفة «الوجود» كما أصّل لها ملا صدرا، انقلاباً، من حيث أنها أطاحت بمكانة أصالة «الماهية»، التي قال بها كل من الفارابي وابن سينا والسهروردي، وعدد كبير من أنصار «أصالة الماهية». فقد غير ـ ملا صدرا ـ زاوية النظر، وهو ما مكنه، في تعليقه على كتاب السهروردي، من إضفاء الصبغة «الوجودانية» على حكمة الإشراق».

هنري كوربان

Henry-Corbin/ en islam iranien 1972

التفكير الفلسفي عند الإمامية

نعود للتأكيد على ما أسلفناه في بداية دراستنا؛ أي على ذلك الاحتضان الذي لقيته الفلسفة من قبل التيار الشيعي بصفة عامة. دون أن ننسى أن الإمامية، ظلوا ـ على الرغم من النبوغ الفلسفي لعدد من أبنائهم ـ المدرسة الشيعية الوحيدة التي لم تقطع صلتها بموروثها الإمامي. الشيء الذي جعلها حقّاً، رائدة فلسفة إسلامية، خالصة، يقول عنها «كوربان»، أنها: «فلسفة النبوة»! فقد كان الفضل يرجع إلى فلاسفة الشيعة عامة والإمامية خصوصاً، في استكمال مشوار الفكر الفلسفي، الذي كان يمثل مسيرة الفكر الإنساني، وهو يواجه أسئلة الكينونة منذ مئات السنين، ويعبر عن مختلف الأطوار التي قطعها المجتمع البشري، في سبيل إنماء رؤيته للعالم. نعم، قد كان للإسلام ككل الأديان السابقة فضل، في إنارة جزء مهم من تلك الرؤية وخلاصاً لجموع من البشر ظلوا ضحية لشيوع فكر سحري استبد بالعقل البشري لفترات طويلة. لكننا لا ننسى أن الفلسفة حينما نضعها في تاريخها ونحدد جغرافيتها، نعثر على مغزاها النسبي، وتمظهراتها المختلفة، التي تعكس مستوى وعي المجتمع وطبيعة تكوينه الثقافي وروابطه الاجتماعية. فقد كانت الفلسفة تمثل حتى مجيء العرب، أم العلوم. وذلك ما كان يعني أنها شغلت مكان العلوم البحتة، التي كانت تشكل مجالاً حيوياً لا يناقض الدين أو يزاحمه. إن الفلسفة كانت دائماً تعكس ذلك المستوى العلمي والمعرفي والاجتماعي، وليست عقيدة تقدم تصوراً جاهزاً عن العالم. لقد ظلت وظيفتها منذ أقدم العصور، هي البحث في طبيعة الوجود بما هو موجود. فأيّاً كانت التلوينة التي طبعت تفكير الفلسفات، فإنها كانت تقف على أرضية مادية، تجعلها مجرد تجلّي حقيقي لمستوى عصرها العلمي. فإذا ما حصل نوع من العجز أو «التأسطر» في تصور الفلاسفة في عصر من العصور، فإن ذلك راجع إلى درجة التطور المادي والمستوى العلمي ليس أكثر.

وإذا لم يكن من اليسير ـ كما يتوهم البعض ـ أن نعطي تفسيراً حقيقياً عن طبيعة الاختراق الفلسفي للفكر الإسلامي، فإننا نستطيع ـ على الأقل ـ أن نضع أصابعنا على

ذلك النزيف الذي مهد لذلك الاختراق. وأيضاً إظهار الوظيفة المعرفية والثقافية التي أدتها الفلسفة في الفكر الإسلامي، كوريث للتفكير العلمي اليوناني، وقفزة على جمود المدارس الكلامية، المتأخرة، وكأساس لرؤية دينية متفتحة على شروط الكينونة، وصيرورة الزمن.. أي إعطاء الوعي التاريخي حقه في مجال التفكير الإسلامي. من هنا، ونظراً لأهمية هذا الحقل، مثّل الفلاسفة الشيعة، النخبة الطليعية في ذلك النشاط، الذي سيكون بمثابة همزة الوصل، في هذا المسار المعرفي الإنساني، والأساس الذي سيسهل على الفكر الأوروبي طريقهُ إلى تحقيق نهضته الكبرى.

وعليه، لم تكن صلة الفلسفة الإسلامية بنظيرتها الإغريقية وامتداداتها الهيلينية والاسكندرانية صلة قطيعة وتضاد، أو شرح وتوصيل، بقدر ما كانت صلة استيعاب وتطوير.. أي صلة حيوية إيجابية يطبعها النشاط والفاعلية والإبداع. من هنا نفهم إلى أي حدّ ساهم الفلاسفة المسلمون في إثراء الفلسفة، خصوصاً ما يتعلق بجانبها الأنطلوجي، الذي شهد إضافات قيمة، لا نقول عنها أنها تصحيحية أو تهذيبية فحسب، بل إنها بمثابة انقلاب معرفي جذري، كان لهم الفضل في رسم مساره الذي يعتبر حلقة تاريخية لتطوير النظر الفلسفي المعاصر. وإذا ما لوحظ أن الفلاسفة المسلمين لم يبلغوا الدرجة التي ضمنت استقلالهم الكامل من مدرستين إغريقيتين مشهورتين: المدرسة الإشراقية (الأفلاطونية) والمدرسة المشائية (الأرسطية)، فإن ذلك لم يكن سوى وصفاً تقليدياً يغلب عليه طابع التسامح والتساهل، خصوصاً وأن ما كان يشكل فيصلاً جوهرياً بين الفلسفتين ـ الإشراقية، والمشائية ـ حتى القرن الحادي عشر الهجري لم يكن ظاهراً بالقدر الموضوعي الشافي، ظهوره بعد هذا القرن، حيث مجيء الفيلسوف الإيراني صدر المتألهين الشيرازي هناك، فقط، حيث أصبح الفارق الجوهري بين الفلسفتين، فارقاً يتحدد بالموقف الانطلوجي الواضح من إشكاليتي الوجود والماهية، وحقيقة أصالة إحديهما. في حين كان الفارق ـ فيما قبل ـ إسمياً [1] يتحدد بالموقف الفلسفي لعموم الحكمة الأفلاطونية أو الأرسطية.

---

(١) نقصد هنا، أن الخلاف بين المشائيين والأفلاطونيين، بخصوص موضوع الماهية وعلاقتها بالوجود، لم يكن واضحاً بالقدر ذاته من الدقة والوضوح، كما أصبحت عليه بعد مجيء صدر المتألهين. نعم، ظل هناك فارق حقيقي بين الاتجاهين، وإن خضع إلى بعض العوائق المعرفية الأخرى. لكن، وعلى الرغم من هذا الالتباس، ظل موقف المشائيين واضحاً، من أهمية الوجود =

كيف ـ إذن ـ استطاع الفلاسفة الإمامية، تطوير النظر الفلسفي لإشكالية الوجود، وكيف استطاعوا تدليل ذلك الأساس النظري الذي سيقيمون عليه ـ بعد ذلك ـ صرح الفلسفة برمته؟

إن تصديراً كهذا، يكفي، كتحريض على إظهار معالم المبنى الأنطلوجي والمعرفي، لفلاسفة الإمامية، والجديد الذي أتحفوا به حقل الفكر العربي والإسلامي، وما هي الآثار القمينة بمنحهم لقب وارثي المشائية اليونانية ومؤسسي مرحلة التفكير الفلسفي العلمي، الذي يعتبر حلقة أساسية في سلسلة انتقال الفكر الإنساني من مرحلة التصور السحري للعالم، إلى طور التفكير الإيجابي، بما يعنيه ذلك من جعل العلم أساساً للنظر الفلسفي.

وسوف نعتمد هنا اختياراً منهجياً، يجعلنا نقفز على مرحلة كبيرة في تاريخ النشاط الثقافي الإمامي، أي تلك التي تبدأ من عصر الإمام جعفر الصادق وحاشيته التي يقف على رأسها هشام بن الحكم، وتنتهي بنصير الدين الطوسي، أحد أبرز شيوخ الفلسفة الإمامية البارعين. مع أننا لا نتشدد في إقصاء شخصيتين أساسيتين في تاريخ هذه التجربة الفلسفية؛ ذينك اللذين لهما صلة وثيقة بمجمل التراث المعرفي الشيعي؛ أعني الفارابي وابن سينا. فإذا كان الأول واضح الانتماء، إسماعيلي بلا منازع، فإن شكوكاً كثيرة حامت حول انتساب ابن سينا للإسماعيلية، نظراً للصلة الحميمة التي ربطت هذا الأخير بالسلطان البويهي. فقد رجّح البعض أن يكون ابن سينا، إمامياً. وعلى أي، فإن صلتهما بفلاسفة الإمامية، تبقى صلة لا يشوبها أدنى شك. فقد كان الفلاسفة الإماميون المتأخرون، امتداداً حقيقياً لهذه السينوية ـ الفارابية، حيث أقاموا عليها صروح نظرياتهم وطوروا عناصرها الرئيسية، وتجاوزوها في كثير من المواقع. من هنا، يجب أن نركز على مرحلة أخرى من تاريخ الاشتغال الفكري عند الإمامية؛ أعني مرحلة الازدهار والنشاط، التي تبدأ من نصير الدين الطوسي حتى آخر متفلسف إيراني، أي ملا هادي السبزواري. والسبب في هذا الاختيار، راجع إلى عدة اعتبارات؛

= وحقيقة العياني. المشكلة، هي أنهم لم يستطيعوا إعادة المعمار الفلسفي على أساس هذه القناعة. وهذا ما سنبينه بعد قليل، بمزيد من التفصيل.

فمعالم الفلسفة الإمامية وحتى قبيل مجيء نصير الدين الطوسي، لم تكن قد انتظمت بعد، خارج إطار علم الكلام؛ الذي وجد فيه الإمامية مجالاً خصباً لبلورة معقولهم. وقد ظل موقفهم من الفلسفة محكوماً بنوع من التردد والحذر. وخلال هذه المرحلة، تألق نجم الإسماعيلية، حيث تمكنوا بفضل نبوغ فلاسفتهم، ونفوذ كياناتهم السياسية، أن يسيطروا على المعقول العربي والإسلامي، ويحققوا ثورة معرفية رهيبة، جعلتهم ـ بحق ـ سادة الفلسفة الإسلامية، بلا منازع! وهناك أسماء جديرة بالذكر؛ الفارابي، أخوان الصفا، ابن سينا، حميد الكرماني.. غير أن الإمامية سرعان ما اقتحموا مجال الفلسفة من أوسع أبوابه، فكانوا الوريث الشرعي لهذه الميسرة من النظر العلمي، بعد اندكاك أسوار قلعة «ألموت» على يد المغول، وبعد أن ضاق ميدان علم الكلام أمام طموح الإمامية، وأصبحت الفلسفة تمثل ميداناً متقدماً، في عصر أصبحت المعرفة تتطلب أرضية أمتن من علم الكلام. لقد كانت الفترة التي ظهرت فيها معالم الفلسفة الإمامية، تتقاطع عندها تيارات شديدة، كلها تستقي من معين الموروث الإسماعيلي والصوفي وأيضاً اليوناني والفارسي؛ هذه المرحلة تضم أسماء بارزة، استطاعت أن تقوم بتوليفة جامعة لمذاهب الإشراق والمشائية، ومذاهب المتكلمين. فعلى طول هذه المسافة، تبرز أسماء مهمة، كنصير الدين الطوسي، والسهروردي، وحيدر آملي، والشيخ زين الدين الأحسائي، وميرداماد، وملا صدرا الشيرازي، وملا هادي السبزواري. إلاّ أن ما يميز هذه التجربة الفلسفية الفارقة؛ والتي نضعها في سياق تاريخي، كان قد بدأ في اليونان وسار إلى الشرق، في جنيديسابور والاسكندرية.. وانتهى بإسهامات الفكر العربي والإسلامي. أجل، إن ما يميز هذه التجربة الإمامية، هو أسلوب الإستدماج المبدع، لنثارات الفكر الفلسفي المتشظي على عدد من الاتجاهات والموروثات، في قالب دقيق؛ يجعل من الفلسفة ذاتها وسيلة لتعقيل الشريعة، وخلق وفاق بين التيارات الفكرية المتنافرة والنزعات الفلسفية المختلفة، كطموح، لجعل المعرفة ممكنة. ولعلنا هنا نكون أمام محاولات متنوعة في صميم هذه التجربة؛ إذْ، أغلب فلاسفة الإمامية التزموا العناصر الفعالة في هده الفلسفة لحلّ إشكالية المعرفة في أفق سيادة المنظور الديني؛ من هنا المزاوجة بين الجانبين. وقلّ أن تجد من الإمامية من اعتمد الحقائق الانطلوجية والقيمية التي جاءت عبر الموروث

الثقافي الآخر، بصورة شمولية؛ باستثناء البعض منهم فقط. إن الفيلسوف الإمامي، قبل كل شيء أو بعد كل شيء، هو فقيه ومتشرع؛ مهما بلغ مقدار تخصصه الفلسفي. كما أن الفقيه الإمامي، هو فيلسوف رغماً عنه. لقد نجح الإمامية في أن يزاوجوا ـ فعلياً ـ بين الفلسفة والشريعة. هذا الزواج غدا أرضية مشتركة، حتى في خبرة خصوم الفلسفة، من الإمامية أنفسهم. كما أن الفقه ظل عنصراً أساسياً حتى لدى أولئك الذين غاصوا في الفلسفة إلى الأعماق. وهذا، إنما يعني أن الإمامية ـ كما سنبين فيما بعد ـ كانوا الأقدر على تحقيق ذلك الحلم الكبير الذي راود رموز الفلسفة الإسلامية منذ الفارابي حتى ابن رشد، ألا وهو التوفيق بين الفلسفة والشريعة. نعم، لقد بنى الفلاسفة الإماميون مذاهبهم الفلسفية على تراث من سبقوهم؛ فلا مجال للحديث عن قطيعة كاملة مع الماضي. فالتراث الفلسفي، هو إرث تاريخي خاضع لمفهوم تطوري؛ يجسد تجربة النظر البشري على مرّ العصور في تفكير العالم الموضوعي والوجود والحقيقة. فلا يتصور أن يقيم الإمامية صرحاً نظرانياً على غير الأسس السابقة. لقد أنهكوا بمزيد من التكرار ـ الذي لا يخلو من صنعة ـ هذا الموروث الأرسطي والأفلاطوني، غير أننا لا ننكر النضج الكبير، الذي أكسبوه هذه التجربة العلمية، بفضل شروحهم وتعاليمهم المكثفة ـ التي قد تصل حدّ الملل ـ وتلك الابتكارة المذهلة التي جعلت فلاسفة الإمامية، جديرين بأن يفخروا بريادتهم المستقلة؛ خصوصاً فيما يتعلق بالفتح المعرفي الذي توّجه ملاّ صدرا، أخيراً، بنظرية «الحركة الجوهرية».

غير أننا سرعان ما نفاجأ بموقف أمامي آخر، يستدعي منا وقفة خاصة؛ وهو موقف خصوم الفلسفة، تلك الظاهرة التي لا يخلو منها مذهب من المذاهب الدينية والفكرية. لقد ظل العداء للفلسفة تعبيراً عن حالة سلفية رافضة لكل جديد، وموقفاً غامضاً من الموروث الأيديولوجي، وتمسكاً بالعناصر الأساسية للمذهب على وجهها الظاهر مما يفقد القدرة على استيعاب متطلبات التجديد والتطور. من هنا، يجب أن نميز بين موقفين يبدوان على درجة من التشابه، في حين تختلف منازعهما ومقاصدهما. الأول يتعلق بالموقف الإمامي المعادي للفلسفة، والآخر، هو عموم الموقف السلفي منها، والذي بلغ قمته مع «تهافت الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي، ممثلاً بذلك وجهة النظر السنية والأشعرية على وجه الخصوص. هناك ـ بلا شك ـ فارق

حقيقـي بيـن المـوقفين. الأول يمثله أهل الحديث والفقهاء يتزعمهم كل من أبي حامد الغزالي وابن تيميـة وابن الجوزي وابن خلدون. . . والموقف الإمامي يمثله فريق من الأخبارية على وجه الخصوص. إن التراث الأخباري الإمامي ـ نفسه ـ ينطوي على روح تأملي كبير، يمثل ذخيرة نظرية لا تقلّ عمقاً وباطنية عن النظر العرفاني والفلسفي. من هنا نفهم جيداً، لماذا اعتبر هنري كوربان، العلامة المجلسي ـ وهو من أنشط الأخبارية ـ فيلسوفاً رغماً عنه! إن الذين حاربوا الفلسفة من الإمامية، لم يتنكروا للعقل الذي ناصرته الفلسفة. لعل هناك اشتباه ما ـ معرفيّ ـ وقع فيه هؤلاء الخصوم، حيث وضعوا جملة من المحاذير حول الفلسفة، لكي لا تكون بديلاً عقدياً، يغنى عن تعاليم الوحي، فضلاً عما كان يروجه الفلاسفة من أفكار تناقض في ظاهرها ـ وربما أيضاً في حقيقتـهـا ـ مفهـوم التـوحيـد ومصير النفس الإنسانية. والحقيقة كما يفهمها المتفلسف الإمـامـي هي غير ما يتصـوره خصومه. ذلك أن الفلسفة، على الرغم مما اخترقها من عناصر ايديولوجية، ظلت حاجة ابستمولوجية نقيضة لما تطمح إليه الأيديولوجيا. فلأن كانت الأيديولوجيا ـ بطبيعتها ـ تنزع للجواب، وتهدف إلى إنزال نظام فكري جاهز؛ وبـالتـالـي، تعـادي منطـق السـؤال، وتغيّب الوعي النقيض؛ فإن الفلسفة، هي موقف متسائل من العالم؛ إنها في جوهرها سؤال الكينونة. لذا فالفيلسوف يكره الجاهز، كما أن النظـر الفلسفـي الحقيقي هـو ذلك الذي يبدأ بسؤال وينتهي بآخر. فالذين خاصموا الفلسفة، هم تحديداً أولئك الذين خاصموا المنطق ذاته. لأن هذا الأخير ـ في صورته العقلانية ـ كان قد حلّ محلّ ما كانوا يأملونه أمراً مفارقاً؛ أي منطقاً إسلامياً، يستقي مقوماته من عناصر مفارقة، وليس من الوحي ذاته بما هو خطاب إلهي مصاغ في لغة بشرية. إنهم لم يلتفتوا إلى أن المنطق هو قوانين الفكر البشري مجرّدة عن موضوعاته، كان ولا يزال مقصده الرئيسي، صيانة الفكر من الأخطاء. فالمنطق هو بالتالي، مشروع لم ينجز. والقرآن، بما أنه لغة صيغت على وفق المنطق الإنساني، أي أنه ظلّ يبني حقـائقـه علـى المفـاهيـم والبداهات الساكنة في أعماق هذا الكائن، تنطوي على ذات المنطق الإنساني[1]؛ وإن ظلت موضوعاته تحمل حقائق معجزة أحياناً. وهذا لا ينفي

(١) أعني أن لغة القرآن، هي قبل كل شيء لغة بشرية، اختارها الوحي، كي تكون لغته التي يخاطب بها =

أن الفلاسفة ظلوا غير منزهين عن الشوائب الأيديولوجية النابعة من ثقافات البيئة التي وجدوا فيها. فقد بقيت الأيديولوجيا، بمعناها التزييفي، المكري، غدة سرطانية في الجسد الفلسفي طالما أعاقت استمراريته على طريق النظر الموضوعي، وأدخلته في متاهات شديدة الخطورة! فقد شهدنا كيف أن العداء للفلسفة مع أبي حامد الغزالي، اكتسى طابعاً مماحكاتيا. حيث ظهر هذا الأخير من خلال مجمل انشغاله المعرفي، شيئاً آخر، عن أن يكون حقاً عالماً أشعرياً. إنه ـ بالأحرى ـ أحد الممثلين القلائل للأسلوب السوفسطائي في حقل التفكير العربي والإسلامي. إن أبا حامد الغزالي، وخلافاً لما اعتدنا سماعه، لم يدخل الفلسفة ليخرج منها. وإنما دخلها بقوة ليربض في حقولها ويخاتل داخل عالمها، مستفيداً من آلياتها في دحض مزاعمها ومخاصمة أصحابها. نعم، لقد أصاب الغزالي في بعض نقوضه التي مست كثيراً من الجوانب الأيديولوجية في الفلسفة، لكنه لم يكن أكثر من معاند في نفيه السببية التي ظلت العنصر الأكثر أهمية في ذلك الفتح العقلاني العربي والإسلامي. وهذه السببية التي تمثل عنصراً أساسياً في المذهب السينوي، كان ابن خلدون، وهو الفقيه المالكي الذي شنّ حرباً لا هوادة فيها على الفلسفة، من الآخذين بها كمحور أساسي في التعليل التاريخي والاجتماعي. لقد كانت أفكار أبي حامد الغزالي ـ رغم تنكره للفلسفة ـ مصدراً مهماً لأقوى الاتجاهات الفلسفية والعرفانية في العالم الإسلامي. وكأنَّ السوفسطائي الإيراني، وهو يتنكر داخل اللبوس الأشعري، يستعين بمخاصمة الفلسفة، على إطراح اتجاه ما فيها، وإقحام اتجاه آخر بديل، في إطار صوفي عرفاني. وهو ما يجعلنا ـ ولو في هذه الحدود الضيقة من المعالجة ـ نميز بينه ونظرائه المتحاملين على الفلاسفة، أمثال علاء الدين الطوسي، والخواجة زادة، وابن تيمية، وابن خلدون... فهؤلاء لم تكن مقاصدهم على غرار أبي حامد الغزالي[1]، كما أنه لا غبار على خروجهم عن هذا الفن.

= الناس. وكونها لغة يسيرة، لهداية الناس، أنها صيغت على وفق منطقهم المتعارف عليه ـ إذْ ما اللغة إلاّ هذه العلامات التي ما انفكت تتغذى على الموروث الثقافي لقوم ما ـ ولو أنها كانت لغة لا تحمل ذات المنطق، لما فهمها الناس وآمنوا بها. لكن لغة القرآن، توسلت بمنطق عقلاني، يقرُّ به جمهور العقلاء؛ أي منطقاً إنسانياً، مصدره العقل الفطري. من هنا ورد في الأخبار، أن «العقل رسول باطن»!

(١) يقول محمد إقبال بهذا الصدد: «والغزالي يُعد في الأشاعرة بوجه عام، ولو أردنا الدقة فهو ليس =

أمـا من الناحية الأخرى، فإن الإخبارية من الإمامية، ومن خلال النصوص التي تعرضوا فيها لمقالات الفلاسفة، تبين أن ثمة فكرة أساسية ظلت مثار جدلهم، وعليها تفرعت بـاقي مستمسكاتهم؛ أعني مسألة التوحيد وما أثير حولها من إشكالات، بلغت قمـة تعقـدهـا مـع نظرية وحدة الوجود التي قال بها عدد من الفلاسفة الإمامية، وكبار المتصوفة كالجيلي، وابن سبعين وابن عربي وأمثالهم. كما أن هناك جانباً آخر ظل عنصراً أساسيـاً في إذكـاء تلك الخصومة، وهو ما يتعلق بالموقف من الشريعة. ولم يكن موقف خصـوم الفلسفة الإمامية، موقفاً جذرياً من النظر الفلسفي، إلاّ من حيث كونه ظل مأوى للـوافـد الأجنبـي مـن الثقافات والأفكار اليونانية والفارسية القديمة. لقد حاربوا ـ إذن ـ موقفاً أيديولوجياً داخل الفلسفة، وليس جوهرها من حيث هي موقف متسائل من العالم، أو مـن حيـث هـي أمّ العلـوم الحـاضنـة للطبيعيات والرياضيات والطب، وما شابهها من العلوم البحتة. إن السؤال الرئيسي في هذه الهجمة التي أطلقها الخصوم، تكمن في مدى طبيعة التصور الذي انطلقوا منه في موقفهم من الفلسفة؛ التي اعتبروها بديلاً، يهدف إلى إنزال تفسير بديل عن أجوبة الوحي، الأمر الذي لـم يكن من وظيفة الفلسفة. غير أن هناك مـن أقـام خصـومتـه للفلسفـة على أساس أنها إن كانت هي ـ حقاً ـ موقفاً متسائلاً من الـوجود، فأي أهمية بقيت لها بعـد مجيء الوحي، ما دام أن هذا الأخير قد قدم ما فيه الكفاية من الأجوبة على حيرة العقل الإنساني حول ما يعتريه من تساؤلات مقلقة. فهل وظيفة الفلسفة تنتهي عند ظهور الوحي؟ هل التساؤل يفقد أهميته مع اكتمال الدين؟

هكذا يكون موقف الإمامي الإخباري، للفلسفة، هو ضحض لمزاعم الفلاسفة، وكشـف عـن عجز الكيان الفلسفي، عن حلّ ذلك القلق المعرفي الذي ران على العقل البشري. مـن هنـا، تبلور شكل جديد لهذه الخصومة؛ يتعلق ببناء كيان فلسفي جديد، يستقـي مفـاهيمـه مـن صميم الحقيقة النبوية ومصادر الوحي؛ الضمانة الوحيدة لفلسفة

= أشعرياً تماماً، برغم أنه يعترف بأن أسلوب الأشاعرة الفكري هو أنسب شيء بالنسبة إلى الجمهور، فهو يعتقد ـ كما يقول الشبلي ـ أن سرّ الإيمان لا يمكن البوح به، ولذا فقد شجع على تعليم الأشعري ونشره، وحرص على أن يستوثق من اقتناع تلاميذه المباشرين بعدم نشر نتائج فكره الخاص» [تطور الفكر الفلسفي في إيران، ص ٦٤، ترجمة د. حسن محمود الشافعي ود. محمد السعيد جمال الدين، ط١، ١٩٨٩م، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة.

جديرة بنسبها الإسلامي! لقد ظل موقف هؤلاء الخصوم ـ من الإمامية ـ منصباً، بشكل كبير، على المتصوفة، مركزين على مقالاتهم في الحلول والاتحاد، ورفض الشريعة والابتعاد عن الولاء التشريعي للأئمة. ولم تظهر ـ فيما نعلم ـ محاولة لنقد شامل وجذري للفلسفة، عند الإمامية، على غرار «تهافت الفلاسفة». ربما ذكر آغا بزرك الطهراني كتاباً منسوباً لنصير الدين الطوسي يحمل عنوان «تهافت الفلاسفة» غير أنه تبين بعد ذلك، أن نصير الدين الطوسي لم يكن له كتاب من ذاك القبيل. ربما يرجع اشتباه الطهراني إلى ذلك الخلط بين إسمين متقاربين، هما نصير الدين الطوسي ـ الفيلسوف الإمامي ـ وعلاء الدين الطوسي ـ العالم السني ـ. وكتاب «تهافت الفلاسفة» الذي يحمل عنوان «الذخيرة»، منسوب إلى الثاني وليس إلى الأول. إن موقف الطوسي واضح من الفلسفة؛ فقد هذّب الكثير من مطالبها، وأقحمها باتقان، في صميم المعقول الإمامي. أما خصوم الفلسفة، الإماميون، فإنهم اكتفوا بكلام عام، ظهر ضمن سياقات مختلفة، ظل التركيز فيها على المتصوفة بشكل عام. فقد نجد مثالاً حيّاً لتلك الخصومة فيما يورده السيد نعمة الله الجزائري (متوفى ١١١٢ هـ)؛ حيث حمل على الفلاسفة في مواقع شتى، ناعتا مذاهبهم بالفساد وواصفاً رموزهم بالضلال، إذْ يقول:

«اعلم وفقك الله أن الفلاسفة وجمعاً كثيراً من علماء الإسلام قد مهدوا أصلاً فاسداً ولفقوا له دلائل أوهن من بيت العنكبوت، وبنوا عليه فروعاً كثيراً لا تكاد تحصى وذلك أنهم نظروا إلى أن الله تقدس وتعالى واحد حقيقي من جميع الجهات، ليس للتركيب فيه مدخل بوجه من الوجوه، لا خارجاً ولا عقلاً وهماً [. . .] ولعمرك أن هذه الطائفة أشر من المجوس، فإنّ المجوس أثبتوا له سبحانه شريكاً يفعل الشرّ سموه أهرمن وهو بلغتهم الشيطان، وفاعل الخير هو يزدان، وهو بلسانهم الواجب تعالى، فقد أثبتوا له كل أفعال الخير [. . .] العلم الذي توهمته عقولكم [أي الحكماء] وحصلته أوهامكم وزعمتم أنه علم ولم يذكر في شيء من الكتب السماوية، وما سمعنا أيضاً الهيولى والصورة ولا الجزء الذي لا يتجزأ في شيء من الأخبار وأن هذا أقل فساداً مما تقدم إذا عرفت هذا»[1].

---

(١) الأنوار النعمانية، ج١، ص ١٤٦ ـ ١٤٩. ط٤؛ ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت.

نلاحظ هنا، خصومة يقدحها موقف معين من الفلسفة، باعتبارها تمثل حقائق خارج إطار الشريعة. لذا يعتبر السيد نعمة الله الجزائري، وعلى طريقة «الإخبارية» ـ دائماً ـ أن عدم ورود أسماء، نظير الهيولى والصورة والجزء دليل على فسادها. وهو التصور الذي استهجنه فقهاء الإمامية أنفسهم في مجال التأصيل والاجتهاد. لقد كانت للسيد نعمة الله، جولات كثيرة، ناقش فيها الفلاسفة، ودحض مقالاتهم بالأسلوب نفسه الذي يجعل من الفلسفة مأوى للأوهام. وعلى الرغم من ذلك، لم يكن السيد نعمة الله، من النقاد الجذريين للنظر الفلسفي؛ فقد أشاد بعلم الكلام الذي رفضه خصوم الفلسفة من السلفيين، ولا يتردد أن يعيد أصل جميع العلوم العقلية إلى الإمام علي بن أبي طالب. هنا يبرز ذلك الفرق الكبير بين السلفي الناقم على الفلسفة، وبين الاخباري المخاصم لها. فقد نجد ابن تيمية ـ وعلى سبيل المثال ـ يتعرض بالقدر نفسه من الحدة إلى علم الكلام، موضحاً ذلك بقوله: «وأما الأولون فلم يوجد لهم مذهب تام مبتدع، بمنزلة مبتدعة المتكلمين في المسلمين، مثل أبي الهذيل وهشام بن الحكم ونحوهما، ممن وضع مذهباً في أبواب أصول الدين، فاتبعه على ذلك طائفة»[1].

يقابل هذا النص الواضح في الموقف الجذري من النظر الفلسفي، نص آخر للسيد نعمة الله الجزائري يقول فيه[2]:

«إنّا نفحص عن أحوال العلوم وأعظمها علم الأصول [يعني علم الكلام الذي ميدانه أصول الدين] وقد جاء في خطب أمير المؤمنين عليه السلام من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر وأحوال المعاد، ما لم يأت في كلام سائر الصحابة، وأيضاً فجميع فرق المتكلمين ينتهي آخر نسبتهم في هذا العلم إليه..».

من هنا نستطيع القول، بأن خصوم الفلسفة من الإمامية، يتميزون بنوع من التردد؛ إذ كثيراً ما استندوا إلى أرضيتها في احتجاجاتهم ومحاوراتهم. فالسيد نعمة الله هنا كنموذج حقيقي لخصم تقليدي للفلسفة، يمثل بذلك اتجاه الأخبارية الناقمين على كل فكر لا يجد موطنه أو منطلقه في توضيحات الأئمة، إنما ظل ـ رغم ما يمكن نعته

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ١١٣، المكتبة العلمية، بيروت (بلا تاريخ).
(٢) الأنوار النعمانية، ص ٤٠.

بـه مـن عـدم اتقـانـه لهـذه الصنعة ـ متفلسفاً. وذلك من خلال مقاربة لظاهرة ما أسماه «كـوربـان» بفلسفـة النبـوة لـدى الإمـاميـة؛ تلك التي تفترض ضرورة وجود الإنسان المصطفـى والمطهـر، وجعـل الفكـرة، مجرد ـ لا نقول استذكاراً على أساس المنظور الأفلاطوني ـ كشف وظهور للحقيقة المستورة. إن قصة المعرفة، ليست قلقاً يتجه نحو الجديد؛ بل هي سير نحو استرجاع الحقيقة الغائبة. فهذا الغائب إنما يوجد على نحو كامل. والنصوص ضمانة اليقين في ظرف الغيبة؛ الشيء الذي يجعل الإخباري على مفترق الطريق، ليس مع أصحابه النزّاعين إلى الفلسفة، الآخذين بالطرق الظنية، فحسب، بل مع جمهور السلفية القائلين بحجية السماع، كطريق وحيد لإحراز المعرفة والنظـر القـويـم. إننـا نجـد السيـد نعمـة الله الجـزائـري، في الوقت الذي يخطّىء فيه الفـلاسفـة لإيـرادهـم مفـاهيـم غيـر واردة فـي منطوق الوحي، مثل الهيولى والصورة والجزء.. ها هو يتترس ـ أحياناً ـ حتى النخاع، بـآليات الجدل الفلسفي، وهو يحمل علـى كـاهلـه عـبء الردّ على شبهة الفيلسوف اليهودي، ابن كمونة، مستخدماً مفاهيم الفـلاسفـة فـي دحضهـا[1]. وهـذا التـداخـل النـظري بين كل من الفلاسفة والأخبارية

(١) يقول السيد نعمة الله بخصوص شبهة ابن كمونة الإسرائيلي: «.. وحاصل تقريرها: أنّه لا يجوز أن يكون الواجب بالذات ذاتين، متباينين، مستجمعتين، لجميع صفات الكمال، بأن يكون أمتيازهما بالذات، ووجودهما؛ عين ذاتيهما كالصفات ولا يكون وجوب الوجود مشتركاً بينهما، بل كيفية نسبة الوجود إليهما. فيجاب عنها، بأنهما لا يخلوان بحسب الفرض، عن أنّه إمّا أن يكونا في الصفات الخاصة. بكل منهما متساويين، بأن يكونا في جميع الكمالات مثلين، أو يكون أحدهما أكمل بتفاوت في البين. فعلى الثاني إنّما الواجب هو الأكمل وعلى الأول لا يكونان في غاية الكمال، إذ يعقل فوقهما أكمل، وهو عديم المثال، والواجب وجب أن يكون في غاية الكمال. في جميع مراتب الجلال والجمال». الأنوار النعمانية، ص ١١.

وتجدر الإشارة ههنا إلى أن السيد نعمة الله، رغم ما حاوله من جهد في حلّ شبهة بن كمونة، فإنه لم يصل إلى درجة الشفاء. وقد كان الأمر يتطلب زماناً طويلاً، حتى بروز نجم ملا صدرا، ليقدم حلاً جذرياً لمشكلة الوجود، فتنحل تلقائياً شبهة ابن كمونة، التي كانت تستند إلى أصالة الماهية. وفي اعتقادنا، أن اندفاع هذه الشبهة، بتقرير أن واجب الوجود، ماهيتُهُ إني..، لا يكفي، خصوصاً، لما نعلم، أن تقريراً كهذا، هو لابن سينا ذاته، وهو ممن عاصروا ابن كمونة. فالقضية كانت تقتضي بالأساس، بناء جديداً لأصالة الوجود، الذي تنتهي إلى التأكيد على اعتبارية الماهية. فإذا ثبت أن الوجود من حيث الأصل هو بسيط. فإن ما هو بسيط لا يقبل إلا ثنينية أو التركّب، مطلقاً!.

الإماميين، نكشفه من خلال ما سبق وأن أثرناه بخصوص إشكالية الجبر الفلسفي ومفهوم الشقاوة الذاتية، كما تعرض لذلك أحد الفقهاء المتفلسفين من الإمامية؛ الآخوند ملا الخراساني. حيث أننا نجد موقفه الذي عبر عنه بـ «هنا انكسر القلم»[1]، التزاماً بالتصور الإخباري ذاته لمسألة السعادة أو الشقاوة المنعقدتين في عالم الذرّ، كما يوردها السيد نعمة الله الجزائري[2]. كما لا يُخفي هذا الأخير احترامه الكبير للشيخ ابن أبي جمهور الأحسائي، وهو من أبرز الفلاسفة والمتكلمين الإمامية. حيث يُثني عليه في معرض شرحه لكتاب الأحسائي «عوالي اللئالي». إذْ يظهر جلياً ما أثبتناه سابقاً، بأن موقف السيد نعمة الله، لم يكن جذرياً من الفلسفة. خصوصاً وأنه هنا يدافع بقوة عن رجالات الفلسفة من الإمامية؛ أولئك الذين حققوا مطالبها. مع أن المطلع على كتاب «المجلي» للشيخ الإحسائي، لا يتردد في تصنيفه كأحد أبرز اتباع محيي الدين بن عربي. وهذا النص كافي لإيضاح ما رُمناه في تحليلنا السابق، حيث يقول:

«. . . وأما اطلاعه وكمال معرفته بعلم الفلاسفة وحكمتها، وعلم التصوف وحقيقته. فغير قادح في جلالة شأنه [أي الشيخ الاحسائي] فإن أكثر علمائنا، من القدماء والمتأخرين قد حققوا هذين العلمين ونحوهما، من الرياضة والنجوم والمنطق وهذا غني عن البيان. وتحقيقهم لتلك العلوم ونحوها وأصولها، والاعتقاد بها، والاطلاع على مذاهب أهلها [. . .] وكذلك الشيخ كمال الدين ميثم البحراني عطر الله ضريحه، فإنه في تحقيق حكمة الفلاسفة ونحوها، أجل شأناً من أفلاطون وأرسطو ونحوهما من أساطين الحكماء، ومن طالع شرحه الكبير على كتاب نهج البلاغة علم صحة هذا المقال. وأما ما ذكر فيه من التأويلات التي لا ينطبق ظاهرها على لسان الشريعة، فإنما هي في ظاهر المقال، أو عند التحقيق حكاية لأقوال الحكماء والصوفية ومن قال بمقالاتهم وليس هو قولاً له في تلك التأويلات البعيدة»[3].

---

(١) كفاية الأصول (سبق ذكره).

(٢) الأنوار النعمانية، ج١، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٣) مقدمة شرح عوالي اللئالي، بتوسط، موسى الهادي؛ الشيخ ابن أبي جمهور الأحسائي، قدوة العلوم والعمل، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١. ط١، ١٩٩٣م، دار البيان العربي ـ بيروت.

بل إن السيد نعمة الله الجزائري، يفاجئنا على نحو مدهش، حينما يغير لهجته في هـذا المقـام، مسترسـلاً في دفاعه عن الشيخ الإحسائي قائلاً: «وأما استحسانه لبعض أشعار الصوفية، مثل جملة من أشعار المثنوي ومحيي الدين بن عربي ونحوهما، فإنما هو تحسين الكلام، والحكمة ضالة المؤمن، وفي الحديث: أن إبليس لما ركب مع نبي الله نـوح عَلَيْهِ السَّلَامُ فـي السفينـة، ألقـى إليـه جملـة مـن النصـائـح والمـواعظ، فأمر الله نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ، بقبولها والعمل بها، وقال أجريتها على لسانه»[1].

وعليـه، فـإن مـوقـفـاً كهـذا، ليـس جـديـداً، بل إنه يمثل وجهة النظر الأخبارية التقليدية. هؤلاء وإن كانوا لم يوفقوا دائماً في نقوضهم العنيفة للفلاسفة والأصوليين مـن أبنـاء مـذهبهـم، فإنهم اختلفوا في موقفهم ذلك، عن عموم السلفيين. إن موقف الأخبـاري الإمـامـي من العقل، ظل موقفاً عقلانياً، من حيث اعتقاده بالإدراك العقلي للحسن والقبح، الذي عارضه المحدث السلفي، لاغياً بذلك حجية العقل. أو بتعبير آخر، نلاحظ أن موقف الأخباري من العقل، يشوبه قلق اليقين، إذْ ليس ثمة في التصور الإخباري من ضمانة ذاتية للعقل من الوقوع في الظنون، تلك التي «لا تغني عن الحق شيئاً». هكذا لا يتردّد الإخباري في القبول بمثل محاورات هشام بن الحكم، وهو من أبرز متكلمي الإمامية، مع أن طريقته لا تكاد تختلف، من الناحية البرهانية والفنية، عن طرق الفلاسفة والمتكلمين ـ ربما لهذا السبب ظل رمزاً للزندقة والضلال عند جمهور السلفيين ـ. وهذا لأن هشام بن الحكم كان معاصراً للإمام جعفر الصادق وأحد أنشط تلامذته. إن لهذه الظاهرة مغزى كبيراً؛ هو أن الإمام هنا، بمعصوميته، يمثل ضمانة معرفية لكل محاورات هشام بن الحكم. فالمشكلة في حد ذاتها لا علاقة لها بمنهج فارد مساوق للبدعة، بالمفهوم السلفوي للعبارة، بل إنها تكمن عند الإخباري في غياب هذه الضمانة ـ الحصانة. أي أنها إشكالية يقين بالدرجة الأولى. هذا فضلاً عن أن الإخبـاري الإمـامـي، ينـطـوي علـى تراث نقلي ضخم، يحتوي على مضامين عقلانية

---

(١) المصدر السابق. أقول، وقد تكرر هذا المديح والدفاع عن الأحسائي من قبل جماعة من خصوم الفلسفة، أمثال المرعشي والاسترابادي. وعوداً إلى كلام السيد نعمة، فقول: بناء على مثاله ذاك، كيف لا يكون كلامه في المعقول من باب الحكمة التي أجراها الله على لسان الفلاسفة؟!

مـدهشـة، تجعلـه بالرغم من منزعه للسماع، صاحب رصيد من المعقول لا يقل أهمية عـن أضـرابه المخـالفيـن. ثمة ـ لا شك ـ فارق كبير بين أن نلزم أنفسنا بأخبار بسيطة، كمـا ينقلهـا المحـدث السلفـي، وهـي لا تتجـاوز، مـن حيث أسلوبها القرن الهجري الأول[1]، وبيـن تلك الأخبار التي تضمنت خطب الإمام علي بن أبي طالب التي ظلت مصدراً أساسياً للفكر المعتزلي وعموم التيار العقلاني العربي والإسلامي، كما تضمنت احتجـاجـات ومحـاورات مختلـف الأئمـة تجـاه المتكلميـن والفلاسفة وأيضاً الزنادقة والـدهـرييـن. إنه ـ وكما أوضحنا سابقاً ـ موقف من اليقين العقلي، وليس من العقل ذاتـه. لهـذا السبب تحـديـداً هناك من اعتبر الإخبارية من ممثلي الاتجاه الحسّي داخل المدرسة الإمامية.

فـي مقابل هذا الموقف المحافظ، نجد فهماً آخر يتمثله أنصار الفلسفة والاجتهاد مـن الإمـاميـة. لقـد أدرك هذا الاتجاه حقيقة تلك المحاذير التي نصبت حول الفلسفة بـدافـع الخـوف مـن أن يؤدّي الاشتغال بها إلى إهمال الشريعة أو السقوط في مقالات التصوف الفلسفي، كما نلاحظ ذلك بوضوح في نقوض الأردبيلي أو المرعشي النجفي مثلاً. هذا التصوف الفلسفي الذي سبق وأن عارضه الأئمة الإمامية من حيث نزوعه إلى الغلو في العزلة السلبية عن الحياة الاجتماعية، ووقوعه في بعض الاعتقادات الفاسدة التي يقوم أغلبها على أساس التخييل والوهم. غير أن فلاسفة الإمامية، وأنصارهم من المجتهدين والفقهاء، ينطلقون من منطلق آخر في انتمائهم لهذا الحقل المعرفي. فهم يعتبرونه حقلاً خصباً للمعقول، قابلاً لمزيد من التفكُّر، ومفتوحاً لجميع الاحتمالات. ووظيفتهـا لا تتـجاوز أنها ـ أي الفلسفة ـ تسهل طرائق النظر وتحدد مقدمات المعرفة، والبـرهان على الألوهة ذاتها. من هنا نبعت ضرورة التوفيق بين الفلسفة والشريعة، لأن عنصراً أساسياً ظل يحرك هذا الطموح، الذي وجد لدى الفلاسفة المسلمين، حيث بلغ

(١) تنحصر الأخبار التي يرويها السلفي، في بداية القرن الهجري الأول. ونكاد نجدها تخلو من الأخبار التي تعالج بنوع من العمق، تلك القضايا العقلية التي خاض فيها الجيل الأول من المسلمين ـ خصوصاً العلماء ـ ردّاً على شبهات النصارى واليهود. هناك بالتالي، عملية إسقاط، انتهت إلى تقطيع الموروث النبوي واختزاله في خطاب، لا يكاد يتجاوز ذهنية الأعرابي في شؤونه اليومية وتساؤلاته الساذجة وخلو ثقافة من أي قلق معرفي!

قمة إلحاحه مع قصة حي بن يقضان والمشروع الرشدي في الربط بين الحكمة والشريعة. بل، إننا نجد مثالاً حيّاً عن هذه الظاهرة التوفيقية لدى ملا صدرا الذي كرس جزءاً كبيراً من انشغالاته العلمية، لشرح أهم مدونة إخبارية عند الإمامية؛ وهي «الكافي» للشيخ الكليني. فقد ظل هذا الطموح هاجساً لدى جميع الفلاسفة المسلمين، بمن فيهم الأكثر معاداة للفقهاء؛ حيث نجد مثالاً آخر، ترتسم فيه حاجة الفلسفة إلى الدين بأجلى صورة لها في كيمياء السعادة لمحيي الدين ابن عربي، حينما عالج هذه الحاجة من خلال تشخيص قصصي لرحلة معراجية بين رجل متدين وفيلسوف. إذن، يبقى الإشكال يتمحور حول سؤال رئيسي: ما معنى الفلسفة؟ والجواب على هذا السؤال هو ما سيحدد موقف الخصوم والمؤيدين كليهما(١).

وسوف نحاول، التعرض بصورة موجزة، إلى معالم الفلسفة الإمامية، فيما يتعلق بمباحث الوجود ونظرية المعرفة؛ من خلال إسم بارز، يمثل رمزاً لاتجاهين مختلفين، وإن ظل هناك عناصر متداخلة بينهما.. هو الفيلسوف الشيرازي المعروف بصدر المتألهين. ولا شك أن ثمة أسباباً موضوعية جعلتنا نركز على هذه الشخصية.

أولاً: لأن غاية هذا البحث، لا تنوي الإلمام بجميع متفلسفة الإمامية، وإنما التعرض فقط إلى نموذج عام، يفيدنا في بلورة موقف من طبيعة المنزع العقلاني للإمامية.

ثانياً: لأن هذه الشخصية، هي الأبرز، لا على صعيد الفلسفة الإمامية فحسب، بل لها مكانتها على صعيد الفكر العربي، والإنساني، أيضاً.

ثالثاً: لأن السابقون له من فلاسفة الإمامية لم يبلغوا درجة الشمول والتوسع كما مثلها هو. فصدر المتألهين، وعلى الرغم من أنه ظل مديناً ـ فيمن هو مدين لهم ـ للخواجة الطوسي، رغم أنه تمكن من أن يبتعد أكثر في حقل التفكير الفلسفي، وطرق

(١) يجيب أحد أساتذة الفلسفة المشائية المعاصرين، السيد طباطبائي، عن هذا السؤال، بكلام ورد في ثناياه: «.. ويؤيد هذا الرأي أن الفلسفة لا تأبى التغيير في المجالات التي تأخذ فيها مقدماتها من العلوم كالفلكيات والجواهر والأعراض وغيرها، فهي تتغير كالعلوم، بتغير الفرضيات» محمد حسين الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ص ٥٧، ج١، تعليق الأستاذ مرتضى المطهري، تعريب، محمد عبد المنعم الخاقاني ـ دار التعارف للمطبوعات ط٢، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، بيروت.

من الموضوعات ما لم يطرقه الخواجة، بل أتى بأشياء لم تكن محط نظر آنذاك، وعليه، فإننا نستطيع القبض على فلسفة الخواجة، وبمزيد من الدقة، في ذلك التراث الفلسفي الذي خلفه ملا صدرا، فهو يمثل قمة النضج لهذه الفلسفة، كما أن اللاحقين عليه، لم يكونوا سوى موسعين، وشراحاً ـ ربما بارعين ـ لفلسفته. أما السهروردي، فهو وإن ظل أحد الذين أفاد منهم ملا صدرا، بقي واحداً من أبرز الفلاسفة ونقاذها في تاريخ الفكر الإنساني.

صدر المتألهين الشيرازي

ولد محمد بن ابراهيم ـ المكنى بملا صدرا أو صدر المتألهين ـ بمدينة شيراز عاصمة إيران الصفوية، سنة ٩٧٩هـ ـ وربما قيل ٩٨٠هـ ـ وتوفي سنة ١٠٥٠هـ بالبصرة، وهو في طريقه يومئذ إلى الحج. انتقل إلى أصفهان من أجل الدراسة، حيث تلقى علوم الدين على الشيخ بهاء الدين العاملي (٩٥٣ ـ ١٠٣١). كما أخذ دروسه الفلسفية عن أحد رموز الحكمة الإشراقية في عصره؛ السيد محمد باقر، المعروف بميرداماد (توفي ١٠٤٠هـ). كان فيلسوفنا النبيه، محظوظاً بامتياز؛ فقد نشأ مدلّلاً وإبنا ـ ذكراً ـ وحيداً، في كنف أسرة ثرية، لأب يدعى ابراهيم بن يحيى القوامي، يقال أنه شغل منصب وزير في دولة إيران، إبّان حكم الصفويين. لقد أنفق ملا صدرا، في سبيل تحصيل المعرفة، كل الثروة التي ورثها عن أبيه. وظهرت ملامح نبوغه منذ حداثة سنّه. وفضلاً عن إتقانه للدروس التي استغرق في طلبها قسماً مهماً من عمره، ظهرت لديه ميول نحو التصوف، مستفيداً من الانفراج الكبير الذي شهدته إيران خلال الحقبة الصفوية، والقبول الحسن الذي لقيه من قبل عامة الناس[1]، وأفراد السلطة حينئذ. وانتهى بعد رحلته في تحصيل العلوم إلى الاعتزال، قصد متابعة تأملاته الفكرية

---

(١) لقد حصل انفراج حقيقي لدى إيران خلال تولي الحاكم الصفوي شاه اسماعيل، مقاليد الحكم. وقد عُرفت هذه الأسرة الحاكمة بميولها الصوفية، مما أدى إلى شيوع هذه الثقافة على نطاق واسع. لكن رغم أن ملا صدرا، انطلق من هذا المناخ الثقافي الصوفي، ورغم أنه يمثل أحد أقطاب التصوف الايراني، إلاّ أنه راح ضحية نهجه التوفيقي. فوجد الفقهاء ذريعة في ما بثّه من أفكار، لتأليب العامة عليه، ونشر الإشاعات ضده. =

والعرفانية؛ وعزوفاً عن العامة التي تنكرت لأفكاره العرفانية، وإحجاماً عن مضايقات الفقهاء. هذه العزلة التي كانت بمثابةقطيعة معرفية في مسار حياته الفكري، استطاع من خلالها، بناء نسق فلسفي متكامل ودقيق، وأيضاً بالغ الحجة، استطاع أن يغطي به على شهرة أستاذه الداماد. بل جعله يرقى، بجدارة، إلى مصاف الفلاسفة الرواد في العالم العربي والإسلامي، أمثال الفارابي، وابن سينا وابن رشد.

وعلى الرغم من أهمية الفترة الطويلة التي قضاها صدر المتألهين، في تحصيل العلوم، عند أبرز علماء وفلاسفة عصره، فإن تلك الحصيلة من العلوم، بدت له هزيلة، بالمقارنة مع ما تكشّف لديه، بفعل عزلته، التي كانت فرصة لمراجعة ذلك الموروث الفلسفي، الذي أحسن تعليمه إياه، ميرداماد. ويحدثنا ملا صدرا عن هذه المرحلة من التحصيل، متحسراً:

«وإنّي كنت سالفاً كثير الاشتغال بالبحث والتكرار، وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء والنظار، حتى ظننت أنّي على شيء، فلما انفتحت بصيرتي ونظرت إلى حالي رأيت نفسي ـ وإن حصّلت شيئاً من أحوال المبدأ وتنزيهه عن صفات الإمكان والحدثان، وشيئاً من أحكام المعاد لنفوس الإنسان ـ فارغة من العلوم الحقيقية وحقائق العينان، مما لا يدرك إلاّ بالذوق والوجدان»[1].

لم تخل حياة هذا الفيلسوف العنيد ـ في مواجهة خصومه ـ من مضايقات، لم يخف انطباعاته منها. لقد كانت معاناة حقيقية، لا تكاد تختلف عن معاناة سابقيه، من أولئك الذين راحوا ضحية آرائهم وأفكارهم. عداوة، كثيراً ما يقدحها الكيان السياسي، ويؤججها صخب العامة. مع أننا في هذه الحالة، نجد ملا صدرا، يعاني من مضايقة الفقهاء، الذين يجندون حولهم الجمهور، بتوجيهاتهم المفعمة بالتحريض. ولولا أن المجال الذي عاصره ملا صدرا كان ينعم بذلك الانفراج بين السلطة وجمهور المتصوفة، إذن، لكان مصير فيلسوفنا لا يختلف عن سلفه السهروردي.

(١) مقدمة تفسير سورة الواقعة، عن مقدمة الشيخ المظفر لكتاب الأسفار، ج١ ص ٥.

ويصف ملا صدرا هذه الحالة من الجهل والسذاجة والتعصب لدى خصومه، الذين نعتهم بقلة الفهم وفقر الاطلاع، في عبارات تصهرها نار القدح، ويصقلها وهج السجع، إذ يقول:

«[. . .] فأقعدني الأيام عن القيام، وحجبني الدهر عن الاتصال إلى المرام، لما رأيت من معادات الدهر بتربية الجهلة والأرذال، وشعشعة نيران الجهالة والضلال، ورثاثة الحال، وركاكة الرجال. وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، تكلّ بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها، يرون التعمق في الأمور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة، ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة، كأنهم الحنابلة من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث، لم يتعدّ نظرهم عن طور الأجسام ومساميرها، ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها [. . .] فأصبح الجهل باهر الرايات، ظاهر الآيات، فأعدموا العلم وفضله، واسترذلوا العرفان وأهله، وانصرفوا عن الحكمة زاهدين، ومنعوها معاندين، ينفّرون الطباع عن الحكماء ويطرحون العلماء العرفاء والأصفياء [. . .] فلما رأيت الحال على هذا المنوال [. . .] ضربت عن أبناء الزمان صفحاً وطويت عنهم كشحاً [. . .] ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من أهل الزمان ويشاهد مما يكبّ عليه الناس في هذا الأوان، من قلة الإنصاف وكثرة الاعتساف وخفض الأعالي والأفاضل، ورفع الأداني والأراذل، وظهور الجاهل الشرير، والعامي النكير، على صورة العالم التحرير وهيأة الحبر الخبير، إلى غير ذلك من القبائح والمفاسد الغاشية»[1].

يظهر من خلال النص، أن فيلسوفنا، كان قد ضاق درعاً بخصوم الحكماء، فاختار منفاه الإختياري؛ هرباً من ضغط الذهنية السائدة. ولم يخرج من عزلته تلك، إلاّ بعد أن هذّب الفلسفة الإسلامية، كي يعود إلى شيراز لمتابعة البحث والتدريس. ونستطيع من خلال شكاويه، أن نقف على فهم معين، يحمله ملا صدرا للحكمة والفلسفة، كما يضعنا على حقيقة ما، شغلت بال الفيلسوف فكانت إحدى أهم

(١) الأسفار، ج١، ص ٥ ـ ٦ ـ ٧.

مقاصده. كما نستطيع التعرف على منهجه الذي اختطه لنفسه كفيلسوف من جهة، وناقد للفلسفة من جهة ثانية.

لقد سبق وقلنا، أن موقف خصوم الحكمة، ظل مبنيّاً على تصور معين لمعنى الفلسفة، ووظيفتها داخل عالم المعرفة. وأيضاً موقف من طرائقها الظنيّة التي رأى الإخبارية أنه من الخطأ إقامة دليل الألوهة عليها. فقد كان السيد نعمة الله الجزائري، قد أشار إلى ذلك بقوله: «ومن تأمل دليل الأعرابي حيث سئل عن الدليل على وجود الصانع [...] يجده أدل على المطلوب من البراهين التي ذكرها ابن سينا في كتابيه (الشفا والإشارات) والطوسي قدس الله روحه في (قواعده وتجريده). فإنك قد عرفت ابتنائها على ما لا يتم. والعقول سيالة ولذا ترى كل لا حق يغلط سابقه وينقض دلائله»[1]. فكان الأمر كما ذكرنا سالفاً ـ يتعلق بمشكلة يقين، خيّمت على ذهنية خصوم الفلسفة من الأخبارية، في موقفهم من كل المذاهب التي تفتقر إلى ضمانة حقيقية، لرفع الظنون عن عالم المعرفة. لكننا سرعان ما نفاجأ بموقف ملا صدرا، الذي سبق وأن اعترف بما تعانيه الفلسفة من تناسخ في الآراء وتضارب في الأفكار. وعلى هذا الأساس يسلط نقده اللاّذع على المتمسكين بالطريق الواحد، لإحراز المعرفة. فهو لا يرى فكاكاً بين سبيل البحث والنظر والبرهان، وبين سبيل الحدوس والكشف والاتصال المباشر بالحقائق. فيحمل بشدة على مقتفي إحدى الطريقتين قائلاً: «ولا تشتغل بترهات الصوفية ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة، وهم الذين إذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤون وقانا الله وإياك ـ يا خليلي ـ من شرّ هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين»[2].

وفي معرض آخر، يحمل على أهل الأقيسة المنطقية، من متفلسفين ومتكلمين، كما لو أنه واحد من أهل الأخبار: «وإني لاستغفر الله كثيراً مما ضيعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام، وتدقيقاتهم وتعلّم جزيرتهم في القول وتفننهم في البحث، حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان، وتأييد الله المنّان أن

(١) الأنوار النعمانية، ج١، ص ٤ ـ ٥.
(٢) مفاتيح الغيب، ص ٣، عن مقدمة الأسفار، للشيخ المظفر ص ١١.

قياسهم عقيم، وصراطهم غير مستقيم، فألقينا زمام أمرنا إليه وإلى رسوله النذير المنذر، فكل ما بلغنا منه آمنّا به وصدّقناه. .»[1].

ويعتبر ملا صدرا، تحصيل المعارف والمباحث الفلسفية، لا فائدة منه على صعيد تملك الحقائق. فهي ليست سوى أدواة لشحذ الذهن وتقويته، لاذكاء الانتباه وحصول الشوق إلى الوصول؛ إنها بالتالي، مما «يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار إن كان مقتدياً بطريقة الأبرار»[2].

إن طريق المعرفة الصحيح في نظر فيلسوفنا هو الإلهام ـ الحدس ـ الذي يُعبّر عنه بصفاء النفس والنور الذي يقذف في قلب المؤمن. فهو هنا يحمل تصوراً أصيلاً يستقي فكرته من صميم التصور الإسلامي للعلم وحصوله. والحدس بهذا المعنى الاصطفائي العرفاني الذي يذهب إليه ملا صدرا، يعني الانصراف المطلق إلى طلب المعرفة والاتقان الدقيق لمطالبها، كشرط أساسي للاتصال بعالم القدس والطهارة، وتملّك الحقيقة. وهذا الشرط بغض النظر عن قيمته العرفانية، يحمل دلالة ابستمولوجية مهمة. إن صفاء الذهن، والتفرغ للمعرفة، وعدم نصب الأهداف الخسيسة في مجال طلب المعرفة، من قبيل «حب الرئاسة والإخلاد إلى الأرض والركون إلى زخارف الأجساد. .»[3] كل هذا يجعل التفكير يتجه نحو الحقائق دون أن تنتصب أمامه العوائق السيكولوجية أو الأيديولوجية. إن الحدس بهذا المعنى ـ ليس، فحسب، تصويفاً للمعرفة يتقصد رفع الوسائط بين الذات والموضوع ـ هو نتيجة اشتغال التفكير بمعزل عن الشواغل والهموم، التي كثيراً ما تكون سبباً في وجود ثغرات لا عقلانية في صميم البناء العقلاني وصرح النظر العلمي. وكأن ملا صدرا، هنا، يدعونا إلى نوع من الموضوعية في النظر، كما يرشدنا إلى ضرب آخر من المعرفة؛ تلك التي تقوم على الاتصال المباشر بالحقائق من دون واسطة. أما الحقيقة الكامنة خلف هذا التوجيه، هي أن ملا صدرا، ومنذ زمن مبكر جدّاً، التفت إلى أن طريق الإبداع والكشف المعرفي لا

(١) الأسفار، ج١، ص ١١.
(٢) المصدر السابق، ج١، ص ١١.
(٣) المصدر السابق، ج١، ص ١١.

يتم بواسطة البراهين البحثية دائماً. بل هو وليد الحدوس والمكاشفة المباشرة، بالذهن أو عبر التجربة الحسية.

لقد انفرد ملا صدرا بمنظور خاص للفلسفة، يختلف عن سابقيه كما يناقض منظور خصوم الحكماء. فهي من هذا المنطلق «استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني، وإن شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حساب الطاقة البشرية»(١).

ومن خلال هذا التعريف الدقيق، نستطيع القبض على عدد من النتائج المهمة على صعيد المعنى والوظيفة اللتين جعلهما ملا صدرا للفلسفة. فمن جهة ما، هو يخلق صلة وثيقة بين المعرفة وكمال الإنسان. بهذا المعنى تغدوا الحكمة، وسيلة أساسية لبناء الإنسان، حيث تزداد أهمية هذا الأخير، وشرفه بمقدار ما يحصله من المعرفة بحقائق الموجود. إذن هناك بعد إنسانوي يزخر به هذا التعريف الذي يتلخص في كون المعرفة، أداة تسخيرية لغاية أسمى ومقصد أشرف، (هو: الإنسان)! ويحدد المعرفة هنا في إطار حقائق الموجودات، وهو ما يعني أن الفلسفة هي انشغال بالموجود، وبحث بالبراهين في حقيقة العياني. فالحقائق الفلسفية بهذا الاعتبار، هي حقائق الموجود. والتوصل إليها يتم بالبراهين، وليس بواسطة الظن والتقليد. فمقدار الاستيعاب للموروث الفلسفي، وتحصيل المعارف الكبرى لا يحدد معنى الفلسفة أو حقيقة الفيلسوف، بل إن الفلسفة تأمل مباشر، وعروج روحي، وسفر عقلي منطلق من كل قيود المذاهب الجاهزة؛ قد يفيد من طرائق الأقدمين، دون تقيد بها في غمر البحث عن حقيقة الأشياء. من هنا لا يكاد يجتمع التقليد والفلسفة عند ملا صدرا، حتى في مجال أصول الدين، فمعرفة «الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة، ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثة وتلقفاً. فإن المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة، لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهيين..»(٢).

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص ٢٠.
(٢) المصدر السابق، ج١، ص ١١.

وقد استخدم كلمة «الظن» هناك، بمعناها العام، حيث أضاف إليه ما يرفع اليقين عن تلك البراهين، بقوله: «بقدر الوسع الإنساني». وهو المفهوم نفسه الذي أقام عليه فقهاء الإمامية تعريفهم للاجتهاد. فمعنى ذلك، أننا أمام حقل مفتوح لجميع الاحتمالات، يتحدد بجهد الطالب، ومدى حدّة ملكته في إدراك الحقائق. وحينما يتحدث ملا صدرا عن الجهد، فلا معنى لذلك غير ارتفاع اليقين من حقل التفكير الفلسفي، وحلول الظن كبديل؛ الظنّ هنا من حيث قيامه على الأدلة المنطقية، وهو ضرب من الظنون أرفع درجة من الظن بمعناه العام. وهذا، إنما يؤكّد على أن ملا صدرا ينظر إلى الفلسفة من منظور نسبي، يجعلها قابلة للتطور والتجديد، حسب تغير الأحوال والتحولات الطارئة على الأعصار. فالطاقة البشرية هي أساس إمكانية البرهان العقلي على الموجود. ويشير إلى حقيقة أخرى تحدد وظيفة الفلسفة، من حيث هي فهم للعالم وتحكم بقوانينه.. «ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة: منها أنها صارت سبباً لوجود الأشياء على الوجه الأكمل، بل سبباً لنفس الوجود، إذْ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن إيجاده وإيلاده..»[1].

فالفلسفة بما أنها معرفة بالوجود ـ الموجود، تمثل أساساً معرفياً لتمكين الإنسان ـ غاية الفلسفة ـ من السيطرة على العالم الموضوعي ـ موضوع الفلسفة ـ ومن ثمة، السيطرة على قوانينه كمقدمة لتغييره[2]. على أساس هذا التصور المعطى للفلسفة، يدرك أنها حقل مهيأ لمزيد من التطور. إنها تساؤل دائم، يبني افتراضاته على تطور الأفهام، ونتائج البحث العلمي. فلا يعقل أن يتم التحكم بقوانين العالم، على أساس فهم خاطىء للموجود. هناك بالتالي تواصل حميم بين الفلسفة ومعطيات العلوم التجريبية؛ تغذوا فيه الفلسفة ـ وهي أم العلوم ـ بنتاً للعلوم؛ من حيث أنها تبني حقائقها العامة وقوانينها الكلية على أساس العلم. مما يؤكد أن فهماً نظير هذا الأخير، ينطوي على أهمية كبرى، مهدت الطريق بقوة نحو فهم للفلسفة لا يقل إيجابية عن ذلك الذي

(١) المصدر السابق، ج١، ص ٢٢.

(٢) لعل هذا عين ما انتهى إليه ماركس، حيث آن الأوان للفلاسفة أن يغيروا العالم، بدل الاستمرار على تفسيره..

قرره أوغيست كونت بعد أكثر من قرنين. ولا شك بأنه حيث لا يوجد يقين في العلم، فلن يوجد حتماً في الفلسفة. فالأزمة تبدأ من العلم وتنتهي بالفلسفة. إذن، نحن أمام فيلسوف لا يتشدد في تعريفه للفلسفة، بل أن نظرته إليها، ظلت إيجابية جداً، ومتفتحة على احتمالات التجديد والتطور.

لقد تبلور من خلال هذا المنظور الإيجابي للفلسفة ووظيفتها، رؤية جديدة ومقاصد كبيرة، كرس لها ملا صدرا مجمل حياته، ألا وهي النهوض مجدداً بالصرح الفلسفي على أسس جديدة من الوعي، يمنحها مزيداً من المرونة والديناميكية، ويخرجها من لبوس التقليد والدوغمائية. من هنا انصب جهده واهتمامه على تهذيبها وتصحيح مطالبها، جاعلاً منها منطلقاً لاكتشافه الجديدة. إن ملا صدرا فضلاً عن كونه فيلسوفاً بلا منازع، فهو أحد أبرز نقاذ الفلسفة في العالم الإسلامي، الذين أنهكوا متونها بحثاً عن اللامفكر فيه. وهي مهمة صعبة، خصوص لما نضعها في إطارها التاريخي.

لا شك أن ملا صدرا كان فيلسوفاً متحرراً ومبدعاً. كما أنه لا ينفي اشتغاله ضمن موروث يمتد إلى مدارس الحكمة اليونانية؛ فيثاغورية ورواقية، أفلاطونية وأرسطية.. وهو اشتغال إيجابي يقوم على وعي تاريخي للفلسفة، من حيث هي مجال للمعقول، خاضع لمسار تطوري كوني. ومن جهة أخرى، فهو اشتغال، يقوم على عقلية نقدية جبارة، تقيم خطواتها المعرفية على أساس تصحيح الموروث السابق. من هنا نستطيع الجزم بخطأ الذين رأوا فيه مجرد تابع لابن سينا. فقد ذهب «دي جوبينو» إلى أن فلسفة الشيرازي ما هي إلاّ إحياء للسنيوية[1]. وهذا الرأي إنما يصدر عن ذهنية سبق وأن وصفنا بها الاستشراق؛ تقوم على فكرة الأشباه والنظائر، فضلاً عن أنها تعزو إلى الإطلاع الدقيق على آثار الشيرازي. هذه الحقيقة التي نجد مؤيدين لها من صميم الاستشراق ذاته. فماكس هورتن ـ الألماني ـ يرى، أن ملا صدرا «واحد من عظام الرجال المجهولين في تاريخ الفكر البشري»[2]. فلا ننسى أن ملا صدرا تعاطى مع

(١) محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ص ١٢٨.

(٢) ويعزز هذا الجهل ما ذكره هادي العلوي: «توهّم دبلوماسي فرنسي من القرن التاسع عشر يدعى الكونت دوغوبينو لم يقرأ منه إلا العنوان [أي كتاب الأسفار] إنه يشتمل على وصف لرحلات صدر =

الموروث الفلسفي بصورة عامة، ومتحررة. وبروح نقدي نكتشفه من خلال مناقشاته الشديدة لمن سبقه من الحكماء. فإذا ما ظهر أن العناصر السينوية لها نفوذ كبير داخل البناء الفلسفي الذي شيده ملا صدرا، فلأن هذه السينوية كانت قد مثلت قمة هذا النضج والتكامل الذي انطلق هو الآخر من محاولات سابقة، تفجرت مع مجيء الفارابي.

لقد استطاع الشيرازي حقاً أن يقحم عنصراً أساسياً، لا نكاد نجد له نظيراً عند أسلافه؛ ألا وهو «المنهج» الذي حاول بواسطته، إيجاد تخطيط جديد للمباحث الفلسفية، وخلق صيغ ناظمة للمعقول تتميز عن الطرق المتعارف عليها. إن المحور الأساس لهذا المنهج، يخضع لثنائية طرائقية في مجال البحث الفلسفي؛ مسلك الفلاسفة، البحثي والبرهاني، ومسلك العرفاء، الإلهامي؛ بمعنى آخر، يجمع بين طريقة المشائية، والطريقة الإشراقية، وينتقد بشدة الفصل بين الطريقين أو سلوك أحدهما بمعزل عن الآخر. أما على صعيد الرؤية، فإنه لا يرى تنافراً حقيقياً، بين الشريعة والفلسفة، هذه الرؤية التي ظل وفياً لها خلال كل حياته العلمية. لقد قدم آثاراً علمية كثيرة؛ فضلاً عن أنها تتداخل فيها المعطيات الدينية بالفلسفية، فهي تشمل عدداً من المصنفات الدينية التي كرس لها جزءاً من اهتمامه؛ مثل شرحه لكتاب «الكافي» لأبي يعقوب الكليني، وتفسيره الكبير لبعض سور القرآن. وقد بلغ به هذا التمسك الشديد بموقف التوفيق بين الشريعة والحكمة، حدّاً، جعل كتبه الفلسفية ـ وكما يقول المظفر ـ تفسيراً للدين، كما أن كتبه الدينية تفسيراً للفلسفة[1]! ويكفينا هنا إيراد هذا المقطف من كلامه الذي وضّح فيه حقيقة تصوره لهذا الاتفاق. . «قد أشرنا مراراً إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الإلهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الأول وصفاته وأفعاله، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمى بالنبوة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة والولاية وإنما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر على

= الدين الذي لم يرحل إلا للعزلة في قم والحج في مكة. ولو كلف غوبينو نفسه مشقة قراءة الكتاب لما تورط في الوهم الفاضح».

نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي ص ٢٥ ـ ٢٧، ط١، ١٩٨٣، دار الطليعة ـ بيروت.

(١) مقدمة الشيخ المظفر، الأسفار، ج١، ص ١٢.

ذلك إلا مؤيد، من عند الله، كامل في العلوم الحكمية مطلع على الأسرار النبوية، فإنه قد يكون الإنسان بارعاً في الحكمة البحثية ولا حظ له من علم الكتاب والشريعة أو بالعكس، فالعقل السليم إذا تأمل تأملاً شافياً وتشبث بذيل الإنصاف متبرياً عن الميل والانحراف والعناد والاعتساف وتدبر أن طائفة من العقول الزكية والنفوس المطهرة ـ الذين لم يتنجس بواطنهم بأرجاس الجاهلية وأدناس النفسانية، ولم ينحرفوا عن سبيل التقديس ولم يأتوا بباطل ولا تدليس وكانوا مؤيدين من عند الله بأمور غريبة في العلم والعمل معجزات وخوارق للعامات من غير سحر وحيل، ولا غش ولا دغل ـ ثم أصروا على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره، وانشقاق إسقافه وانهدام طاقاته، وتساقط كواكبه وانكدارها، وطي سمواته وبيد أرضه وانفجار بحارها وسيران جبالها ونسفها وبالغوا في ذلك وتشددوا في الإنكار على منكريه مع ظهور أنه لا يضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس بعد الأبدان الشخصية وإثبات الخيرات والشرور النفسانية في المعاد ولا يخل بالشريعة في ظاهر الأمر، فيجزم لا محالة بأنهم ما نطقوا عن الهوى وما أخبروا عن يقين حق واعتقاد صدق.

ثم إذا رجعنا إلى البراهين العقلية التي لا شك ولا ريب في مقدماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناهضة على أن صانع العالم واحد صمد لا يعتريه نقص ولا تغير، ولا انزعاج من حالة إلى حالة، ولا فتور في فاعليته، ولا إمساك في فيضه؛ ولا بخل في إحسانه، ولا توقف على إرادة سانحة أو حضور وقت مناسب أو قصد إلى تحصيل مصلحة له أو لغيره، فإن من قصد في إيجاد شيء تحصيل مصلحة وإن كانت لغيره أو إيصال منفعة وإن كان إلى غيره فهو ناقص في نفسه محتاج في كماله إلى غيره، لأن ذلك التحصيل أو الإيصال إن لم يكن أولى له من عدمه فلم يقصده، وإن كان أولى فهو بذلك محصل كمال لنفسه من غيره، إذ بدونه فاقد ذلك الكمال، فعلم أنه تام الفاعلية تام الإرادة ليس في ذاته قصد زائد أو إرادة حادثة، فيجب كونه صانعاً فيّاضاً لم يزل ولا يزال باسطاً يده بالرحمة والعطاء في الآباد والآزال بلا قصور، إنما القصور فينا أبناء عالم الدنيا والأجسام، وسكان قرية الهيولى الظالم أهلها، وهي دار الزوال والانتقال.

فإذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة لا يمكن إلا بما هدانا الله إليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الأمر على ما هي عليه من تحقيق

تجدد الأكوان الطبيعية الجسمانية وعدم خلوها في ذاتها من الحوادث، فالفيض من عند الله باق دائم، والعالم متبدل زائد في كل حين وإنما بقاؤه يتوارد الأمثال كبقاء الأنفاس في مدة حياة كل واحد من الناس والخلق في ليس وذهول عن تشابه الأمثال وتعاقبها على وجه الاتصال»[1].

إن أهم ما حققه ملا صدرا في غمر هذه التجربة الرائدة، هو وضعه للبحث الوجودي على أساس من الوضوح والرؤية البرهانية المتماسكة. أو بتعبير آخر، كان له الفضل في إعادة نظم نظرية الوجود، وفق رؤية شمولية، وبناء فلسفي متكامل ومحكم.

ونجد هناك، معالجة جديدة لهذه النظرية، يصل بها ملا صدرا إلى قمة النضج الفلسفي، كما يقدم مفهوم وحدة الوجود، وإشكالية الكثرة، في ثوب جديد، وعلى الرغم من أننا نعتبر ملا صدرا فيلسوفاً مشائياً، بامتياز، فلا ننسى ذلك التوازن الذي أرساه، ليجعل المعرفة تنفتح أمام جميع الإمكانيات الأخرى. فهو من جانب آخر، إشراقي يسير على خطى سلفه السهروردي، في ابتكارية، لا مجال فيها للتقليد. لكنه يبقى من ناحية أخرى، مشائياً، مبدعاً. إنه بتعبير آخر، مشائي في إشراقيته، وإشراقي في مشائيته. وهذا التداخل بين المعطى المعرفي البحثي، حيث مجاله البشر في تفاوتهم على صعيد الاستكمال النفسي وبين المعطى المعرفي الإشراقي، حيث مجاله النفوس الحقانية، الصاعدة في مقامات السالكين، هو ما سيجعله أساساً لخارطة معرفية، تحدد الأسفار الأربعة، التي هي بمثابة انسلاخات متعددة، لا بد منها، لاختراق المجالات الكبرى والممتنعة، التي يجب سلوكها. وهي لا تنتهي بالاتحاد والمحو والشطح، الذي يمثل درجة، إن لم يستفق منها السالك، حق عليه أن يُبتلى بتكفير الناس، بل إنها تعود لتباشر رؤيتها بالحق في الخلق. إن بداية السفر العقلي كما يحدده ملا صدرا للسالك والعارف، تنطلق من حدود الحجب الكثيفة التي تتأطر داخل عالم الخلق المتكثر. والسالك في هذه الرحلة إنما يخوض مسيرة رفع الحجب في مقامات سلوكية، تنتهي به إلى مشاهدة جمال الذات، فيتم الفناء فيها، فتكون هذه

(١) الأسفار، ج٧، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

السفرة من الخلق إلى الحق. لعل هذا السفر الأول إذا ما انتهى إلى هنا، فسنكون أمام حالات شطحية، كما ألفينا ذلك عند الحلاج أو أبا يزيد البسطامي، وأمثالهما. حيث الغناء في الذات الأحدية، والغفو البعيد، يجعلهما في عين الخلق مجرد مبتدعة كفرة. لكن الخروج من هذا الغفو هو ما تحدده السفرة الثانية، حيث الرحلة من الحق إلى الحق بالحق. وهاهنا، يغدو وجود العارف مخالفاً، تماماً، لما كان عليه، أي أن وجوده بعد المشاهدة يغدو حقانياً، فيتدرج في سلوكه إلى الأسماء وباقي الكمالات، فيحقق نوعاً آخر من الفناء؛ فناء الصفات والأفعال. ثم تأتي السفرة الثالثة، من الحق إلى الخلق بالحق، وهي مرحلة يتم فيها الانتباه ويزول الغفو. ثم، يأتي السفر الرابع، من الخلق إلى الخلق بالحق، وهو مرحلة لمشاهدة الخلق على ما هو عليه، ومعرفة مآله ومصيره، وسعادته وشقاوته.

على هذا الأساس، حدّد ملا صدرا أسفاره، كأطر إشراقية لمباحثه في الحكمة المتعالية. يقول:

«واعلم أن للسلاك من العرفاء والأولياء، أسفاراً أربعة. أحدها السفر من الخلق إلى الحق، وثانيها السفر بالحقّ في الحق، والسفر الثالث يقابل الأول، لأنه من الحق إلى الخلق بالحق. والرابع يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق. فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار، على أربعة أسفار، وسميته الحكمة المتعالية، في الأسفار العقلية، فها أنا أفيض في المقصود، مستعيناً بالحق المعبود الصمد الموجود»[(١)].

من هنا، وتأطُّراً بغاية البحث، سوف لا نسترسل في عرض تفاصيل فلسفة ملا صدرا، التي هي أوسع من غرضنا من هذا العرض، بل نبقى في حدود الابتكارات الكبرى، فيما يتعلق بنظريته في الوجود، وعلاقة الوحدة بالكثرة، ومفهوم الجعل البسيط للوجود، ثم نظرية الحركة الجوهرية، وهي أهم ما أبدع فيه، وجدّد، فيلسوفنا.

---

(١) الأسفار، ج١، ص ١٣.

الأنطلوجيا المشائية في أوج نضجها

إذا جـاز الحديث عن تيار وجودي بامتياز داخل حقل الثقافة العربية والإسلامية، فليس هنـاك من هو أجدر بهذا الوصف من الفيلسوف الشيرازي، الذي جعل إشكالية «الـوجـود» مدار فلسفته وانشغالاته المعمَّقة، انطلاقاً من أن الوجود هو أشرف الأشياء عنـده. وحتـى نكـون موضوعيين يجب أن نضع فلسفة ملا صدرا، بخصوص إشكالية الوجود في إطارها التاريخي، من حيث أنها مثلت ثمرة عمل لجيل كامل من الفلاسفة. غير أن هذه المسيرة من النظر في إشكالية الوجود لم تجد مخرجاً لها إلاّ مع مجيء ملا صدرا. إذن، نحن ـ باستثناء السهروردي ـ نستطيع التحدث عن مذهبية إمامية متجانسة في مجال البحث الوجودي، تلك التي دشنها الخواجة نصير الدّين الطوسي، وبلغت قمة نضجها مع ملا صدرا. وأصبحت، بعد ذلك، تمثل، وجهة النظر الفلسفية، الإمامية.

وتجـدر الإشـارة، هنـا، إلى أن الفلسفة الوجودية، وإن في تألقها المعاصر، مع فلاسفة موهوبين، أمثال هيـدغـر وروائعه في الزمانية والموجود، أو سارتر الذي أقام فتـوحـاتـه الوجودية على ظواهرية هوسرل والدازاين **DASEIN** الهيدغري، وهما أبرز الوجوديِّين، الذين أوضحوا، بمزيد من التوسع، هذه الإشكالية، إلى درجة أنهم غطوا على نظرائهما السابقين، أو حتى المعاصرين لهما، أنهما لم يُقدّما تفسيراً جديداً، ولـم يفتحـا فتحـاً غـير مسبوق، في مضمار النظر إلى الوجود، بل ربّما حصل لهما نوع من الالتباس والغموض، في استيعاب عدد من القضايا التي برع فيها هؤلاء الحكماء، بكثير من الدقة والعمق. إن ثمة حلقة أساسية في المباحث الوجودية، كان لها الفضل الكبير في هذه الوثبة المعرفية الكبرى، هي الفلسفة الوجودية الإمامية. وبالذات نظرية الوجود عند صدر المتألهين الشيرازي.

وعـوداً إلى بدء نقول، أن نظرية ملا صدرا حول الوجود يجب وضعها في سياق كامل من النظر كتمهيد لبحثه الجديد الذي جاء به بعد ذلك.

إن الفلاسفة الإمامية، عموماً ـ باستثناء السهروردي ـ يغلّبون النزعة المشائية على مجمـل أفكـارهم الفلسفية. ويتضح ذلك من خلال لجوئهم إلى التقسيم المعتمد لدى

المناطقة وحكماء المشائية للعلوم، في سبيل تحليلهم لمفهوم الوجود. هذا التقسيم الذي يتم بحسب قابلية القضايا للاستدلال، أي العلوم الضرورية التي تمثلها المعقولات، وهي ما استغنى عن النظر والدليل، حيث يتحد الموضوع **OBJET** بالمحمول **PREDICAT**، فتندك بينهما الواسطة. ويقابل ذلك العلم النظري الذي يتوقف النظر فيه على البراهين والأقيسة المنطقية. هذا بالإضافة إلى أن التعريف أو الحدّ **DIFINITION**، الذي يعني نوعاً آخر من القياس المنطقي، يتألف من مقدمتين؛ إحداهما كبرى، والثانية صغرى، وثمة إلى جانبهما واسطة في الإثبات، أو ما يعرف عند جمهور المناطقة بـ «الحجة». لذا لا يقوم للحدّ أو التعريف، أيّ اعتبار، حينما يتعلق الأمر بالعلوم الضرورية والمعقولات الأولى أو القضايا البديهية. وفي ضوء هذا التقديم نتساءل عن حقيقة التعريف الذي يجدر تقديمه للوجود؟ ووفق أي قياس نستطيع تحديد مفهوم الوجود؟ هنا ـ تحديداً ـ نجد موقفاً لدى فلاسفة الإمامية، منذ الطوسي؛ لحلّ النزاع في صميم تعريف الوجود. فقد اعتبروه من المفاهيم البديهية، الغنية عن التعريف التام. أما ما أُعطي له من تعريفات من قبل القدماء من الفلاسفة، فإن الإمامية، رأوا فيها، مجرد تعاريف لفظية، ليس أكثر من ذلك. وهذا ما يعود بنا إلى الطوسي نفسه، حينما عالج هذه الإشكالية في ضوء ما قدمنا له. فالمتكلمون عرّفوا الوجود بثبات العين، في حين عرفه الفلاسفة بما يمكن الإخبار عنه. وهذا ينعكس في مقام تعريفهم للعدم؛ فيقولون إنه منفي العين أو ما لا يمكن الإخبار عنه. ويتضح، من هنا، أن التعريف، لو أريد منه الحدّ أو التعريف «اللمّي» أو «الهلّي» ـ وهما اسمان صناعيان لسؤالي (ما) و(هل) ـ غير التعريف باللفظ، لأدى إلى دور. لأن الثابت العين يتوقف تعريفه (هلّياً) و(لميّاً) بالوجود. ويتوقف تعريفه عليه مثل ما يقع في دائرة التعريف بما يمكن الإخبار عنه (أي تعريف الفلاسفة) فيكون ـ إذن ـ التعريف هنا، من باب الحدّ اللفظي لغرض الزيادة في الإيضاح. وهذا تحديداً ما ينقلنا إليه نصير الدين الطوسي بقوله: «وتحديدهما [أي الوجود والعدم] بالثابت العين والمنفي العين، أو الذي يمكن أن يخبر عنه ونقيضه أو بغير ذلك، يشتمل على دور ظاهر»[1]. من

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد / شرح ابن مطهر الحلّي، ص ١٢، تعليق السيد ابراهيم الموسوي الزنجاني ١٤١٣هـ ـ منشورات شكوري ـ قم.

هنا فإن التعريف اللفظي للوجود ليس سوى نوع من تقريب المفهوم إلى الأذهان، وهو في كل الحالات مجرد توتولوجيا **TAUTOLOGIE**.

ويأتي ملا صدرا ليعزو ملاك البداهة في تعريف الوجود إلى كونه أعمّ الأشياء، والأعمّ لا يعرف. إذْ مقتضى التعريف أن يكون المعرف به أعمّ من المعرّف ـ بفتح الراء ـ فالتعريف وحسب المناطقة دائماً، يتم بالحدّ والرسم. والتعريف بالحدّ يعني التعريف بجميع ذاتيات المعرف. وهذا يتم بالجنس والفصل. وفي حالة التعريف بالرسم، لا نخرج عن هذا الاقتضاء. لأن التعريف بالرسم التام، وهو رتبة أعلى من الرسم الناقص ـ أضعف التعاريف ـ يشتمل على التعريف بالجنس، بالإضافة إلى الخاصة. ونلاحظ أن التعريفين كليهما لا يستغنيان عن الجنس والفصل، فالتعريف لا يتم إلاّ بهما، أو بالعرض العام والعرض الخاص، وكلها من سنخ الماهيات. والوجود إذ ذاك، عام لا شيء أعمّ منه؛ فهو غير ذي جنس ولا فصل، وليس هناك من هو أعرف منه، فلا يعرف بغيره. على هذا الأساس يقرر ملا صدرا: «فمن رام بيان الوجود بأشياء أظهر منه، فقد أخطأ خطأ فاحشاً. ولمّا لم يكن للوجود حدّ فلا برهان عليه..»[(١)]. وهو ما سيؤكده بعد ذلك، ملا هادي السبزواري في منظومته، وهو من كبار شراح فلسفة صدر المتألهين، إذ يقول: «مفهومه (أي الوجود) من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء».

وعلى هذا المذهب سار اللاحقون، حيث عمومية الوجود للأشياء، وظهوره، يمنعه من التعريف، بواسطة معرّف أدنى منه في العمومية والأعرفية. أي أن لا جنسية الوجود ولا فصليته، دليل على امتناعه عن الحدّ.

ولعلّ هناك من المتكلمين، من رام التنكر لهذا التعليل، لبداهة الوجود، باختلاق ما يشكك في عموميته، كاعتبارهم للشيئية في العدم للماهيات الممكنة المعدومة. فقد رأوا ـ وخلافاً للفلاسفة ـ أن للمعدومات ذواتا ثابتة في الأعيان. كما اعتبروا مفهوم «الحال» الذي يقع بين الموجود والمعدوم، ثابتاً. وقد سبق أن ردّ على ذلك الخواجة

---

(١) الأسفار، ج١، ص ٢٩.

الطوسي بنوع من الاستخفاف، قائلاً: «ويساوق [أي الوجود] الشيئية، فلا تتحقق بدونه. والمنازع مكابر مقتضى عقله»[1].

وسوف يواجه ملا صدرا بالدرجة نفسها من الاستخفاف، رأي القائلين بالحال أو الواسطة بين الموجود والمعدوم، محتكماً لمنطقهم نفسه ـ منطق المتكلمين ـ فلا يعقل في نظره، أن نشير إلى الماهية ما لم توجد. ذلك باعتبار «المعدوم لا يخبر عنه إلا بحسب اللفظ»[2]. إن ملا صدرا يتساءل إن كان غرض هذه «الطائفة من الناس»، غرضهم من مفهوم «الحال»، اصطلاحاً «تواضعوا عليه في التخاطب». أو ذهولاً، أصابهم، فأبعدهم عن الأمور الذهنية. فلا خلاف معهم إن كانوا أرادوا بذلك، أن المعدوم هو ما لم يوجد خارج العقل؛ ما دام جائزاً كون الشيء ثابتاً «في العقل معدوماً في الخارج». أما لو أرادوا أمراً آخر، فهو باطل. بل إن ملا صدرا يزيد في مناقشتهم، مستنداً إلى طريقتهم، وكاشفاً عن تناقض استدلالاتهم.. «ومما يوجب افتضاحهم أن يقال لهم: إذا كان الممكن معدوماً في الخارج فوجوده هل هو ثابت أو منفي، فإنه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والإثبات فإن قالوا: وجود المعدوم الممكن منفي، وكلّ منفي عندهم ممتنع، فالوجود الممكن يصير ممتنعاً وهو محال. وإن قالوا: إن الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز أن يوصف بها الشيء، فالمعدوم يصح أن يوصف في حالة العدم بالوجود، فيكون موجوداً ومعدوماً معاً وهو محال. فإن منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالماهية المعدومة يجب أن لا يصح أن يقال لها إنها شيء فإنّ الشيئية ثابتة لها. وإن التزم أحد على هذا التقدير بأنه لا يصح أن يوصف الشيء بأمر ثابت له فليس بشيء وقد قال بأنه شيء، وكذا الإمكان»[3].

إن تصديراً مقتضباً كهذا، أساسي، لبحث النزاع الدائر بخصوص إشكالية أخرى، ألا وهي أصالة الوجود. وهذا يفرض علينا استيعاب مفهوم الماهية، وبحث متعلقاتها الإشكالية، تسهيلاً لفك ذلك النزاع. لقد ظلت الفلسفة وعلم الكلام، يركزان

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٢٣.
(٢) الأسفار، ج١، ص ٧٥.
(٣) الأسفار، ج١، ص ٧٦.

لفترة طويلةً جداً، على الماهية دون الوجود، معتبرين تأصّل الأولى واعتبارية الثاني. فالماهية عند الأشاعرة والمتكلمين أصيلة فيما الوجود اعتباري. بل إن الوجود في حقيقته هو ما هو موجود بالنسبة إلينا، وهو ما ينفي الموضوعية عن العالم. ولا ننكر أن الفلسفة منذ التوليفة التي أوجدها أبو نصر الفارابي، بين وجهتي النظر الأفلاطونية والمشائية، كانت بدأت تعرف نوعاً من النضج، تطلب أزيد من سبعة قرون، كي يتكامل بناؤه على قاعدة متينة وصلبة، لعلها هي ما أوجد مقدمات التفكير الإيجابي فيما بعد. فقد حاول هذا الفيلسوف الفارسي ـ الذي استطاع انتزاع لقب المعلم الثاني بجدارة ـ تغيير النظر الأنطلوجي السائد إلى جدلية الوجود / الماهية، معتبراً، وبصورة تفتقر إلى الوضوح ـ لكنها موجودة ـ أصالة الوجود واستقلاله. ويعود سبب هذا الانعطاف في تاريخ النظر الأنطلوجي إلى ما حصل من انسداد في آفاق إشكالية علّة تشخّص الماهية وجزئيتها، وكذا مفهوم «الكلّي الطبيعي». وتيسيراً لضبط هذه الإشكالية يتعيَّن علينا الإجابة عن الأسئلة التالية:

١ ـ ما هو مفهوم الماهية، وكيف ظلت أصيلة، وما علاقتها بالوجود؟

٢ ـ ما هي الاعتبارات التي أعطيت للماهية، وكيف حلّ الفلاسفة الإماميون، وخصوصاً ملا صدرا، إشكالية تشخّص الماهيات؟

إن الماهية ـ إجمالاً ـ مصدر صناعي، مأخوذ من سؤال: ما هو؟ وهي ما به الشيء هو. وهي بمعنى الكلّي الذي يتكون في الذهن من خلال عملية تصورية استقرائية للجزئيات العيانية. لذا تعتبر من المعقولات الثانية التي توجد في الذهن، فيما تتحقق مصاديقها الجزئية، كموضوعات خارجية. من هنا اعتبرت ـ لا أقل عند القائلين باعتبارية الماهية ـ ذات صبغة تصورية انتزاعية، لا تتشخص إلاّ على نحو اعتباري، عرضي، كما سنرى بعد ذلك. وقد اعتبرها الفلاسفة القدماء أصيلة فيما اعتبروا الوجود عارض اعتباري. واستمر النزاع في حدود الماهية نفسها واعتباراتها، حول ما إذا كانت الماهية في الخارج هي نفسها من حيث هي، أم أنها اعتبارية في الخارج، ثابتة في الذهن. وحتى يتمكنوا من تحرير هذا النزاع، قسموا الماهية إلى ثلاثة اعتبارات، بعضها له وجود في الخارج، وبعضها الآخر لا يبرح الذهن. من هنا عمل الفلاسفة على تبيان تعرّف الذهن إلى الماهية، من خلال التصنيف السابق لأنواع الاعتبارات

المجعولة للماهية. فهناك الماهية المتعلقة بالموجود الخارجي، وهي الماهية المقيدة أو المخلوطة بالعوارض المشخصة. والقسم الثاني يتعلق بالماهية المجردة التي لا تتجاوز الذهن في تحققها. لقد سمّوا الاعتبار الأول بـ: الاعتبار بشرط، وسموا الثاني: الاعتبار بشرط لا. وهناك اعتبار ثالث يسمونه: «الاعتبار لا بشرط». وهو الاعتبار الذي لا يتحدد بحيثية ولا يختلط بعوارض. فهو يوجد في كلا الاعتبارين على وجه القسمة، ويسمى أيضاً «الكلّي الطبيعي». وعلى الرغم من أن هناك منكرين لوجود الكلّي الطبيعي أصلاً، إلاّ أن القائلين به حاولوا تفسيره قسمياً. إذْ المقسم يوجد في أقسامه مثلما نقسم الذكورة بين الأطفال واليافعين. فالذكورة هنا توجد بكاملها في كلا القسمين. وبهذا الصدد ترد مواقف فلاسفة الإمامية. فالطوسي مثلاً يقرر: «وقد تؤخذ [أي الماهية] لا بشرط شيء وهو كلّي طبيعي موجود في الخارج، وهو جزء من الأشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما أضيف إليه»(١).

وقد استمر النزاع وسرى إلى المفهوم ذاته، إذا عرفنا أن وجود الكلّي الطبيعي في الماهية المخلوطة المتحقق في الخارج يلزم عنه وجود الخارجي أيضاً، مع أن هناك من لا يعتبر وجوداً حقيقياً للماهية المخلوطة إلاّ على وجه المجاز. ومن ثمة كانت الماهية بما هي، لا موجودة ولا معدومة؛ أو كما يقول ابن سينا: «الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي».

في خضمّ النزاع الدائر حول ما إذا كان وجود الفرد واسطة لوجود الكلّي الطبيعي، على نحو الواسطة في الثبوت أو الواسطة في العروض، ظهر بيان الفارابي، الذي حوّل النظر ـ كما سبق القول ـ من الماهية، كمحط للنظر الانطولوجي، إلى الوجود، معتبراً التشخص من لوازم الوجود العيني. وليس للماهية تشخّص إلاّ من حيث هي متحدة بالوجود العيني. وهي إذن، بداية اعتبار أصالة الوجود مقابل اعتبارية الماهية، التي سوف تتوضح بشكل كبير مع ملا صدرا، حين عبّر عن ذلك القلق، بقوله: «وإنّي قد كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهية، حتى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بينا أن الأمر بعكس ذلك»(٢).

---

(١) كشف المراد، ص ٨٢.
(٢) الأسفار الأربعة، ج١، ص ٤٩.

وقد غدى الوجود، بعد ذلك أصيلاً، فيما الماهية معتبرة، ليتحرر النزاع، بذلك حول تشخص الماهية. هكذا يعبر ملا هادي السبزواري من بعد الشيرازي، في المنظومة[1]:

إن الوجود عندنا أصيل   دليل من خالفنا عليل
لأنه منبع كل شرف   والفرق بين نحوي الكون يفي

وكما ذكرنا سابقاً، فإن القول بأصالة الماهية مما شاع نسبته إلى الإشراقيين، فيما ينسب القول بأصالة الوجود إلى المشائية. غير أن ثمة من نفى أن يكون هناك من تحدث بصريح العبارة عن أصالة الوجود من قبل. «فالمطهّري»[2]، من المعاصرين، ينفي ـ في شرح المنظومة السبزوارية ـ وجود مثل هذا المفهوم عند أرسطو أو الفارابي أو أبي علي ابن سينا معللاً ذلك بأن قصارى ما هنالك، عند ابن سينا، كلام كثير يمكن أن يستفاد منه ما يعزز القولين معاً؛ أي أصالة الوجود وأصالة الماهية. واعتبر تاريخ نشأة مفهوم أصالة الوجود يتحدد بمجيء ملا صدرا. والمبرر الآخر يظهر من خلال موقف «ميرداماد» أستاذ ملا صدرا، الذي كان من المنتسبين للمشائية، ومع ذلك يرى أصالة الماهية. وقد كان تقرير ملا صدرا السابق حول انقلابه المذهبي من القول بأصالة الماهية إلى أصالة الوجود، دليلاً صريحاً على أنها كانت مذهباً للمشائية أيضاً. وهنا تجدر الإشارة إلى أن محددات الفلسفة الإشراقية والمشائية لم تكن دقيقة. كما أن حقيقة انتساب عدد من الفلاسفة المسلمين إلى المدرستين لم يكن أكثر من ذلك دقة. نعم، لقد كان ملا صدرا أكثر التزاماً وتكاملاً في موقفه من أصالة الوجود. وربما كان أول من أعاد بناء صرح الانطلوجيا السينوية على أرضية أكثر وضوحاً وانسجاماً. وليس يسيراً على المحقق المحتاط القبول بهذا الرأي. خصوصاً وأن أصالة الوجود، هي من القضايا الأساسية المميزة لفلسفة أرسطو وجوهر الانقلاب المشائي على الأفلاطونية.

(١) المطهري، دروس فلسفية في شرح المنظومة، ترجمة الشيخ مالك وهبي، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ص ٤٣، ج١ ـ ٢، شركة شمس المشرق ـ بيروت.

(٢) ينسب العلامة كاشف الغطاء أصالة الوجود إلى مجموعة من الفلاسفة الذين تعاصروا في إيران خلال القرن الحادي عشر. إذ يقول في الفردوس الأعلى: «ولكن في القرن الحادي عشر الذي نبغت فيه أعاظم الحكماء كالسيد الداماد، وتلميذه ملا صدرا، وتلميذيه الفيض واللاّهجي، صاحب الشوارق الملقب بالفياض، انعكس الأمر، وأقيمت البراهين الساطعة على أصالة الوجود.

ربما ظلت المشائية، منذ أرسطو حتى الفارابي الذي زاد في توليفها، غير منسجمة في رؤيتها الوجودية، قبل ورود ملا صدرا، الذي استطاع أن يخفف من غلواء النزعات الإشراقية في نظرية الوجود. وكان الأقل تأثراً بأيديولوجيا عصره، تلك التي كان واحداً من أبرز ضحاياها. إننا حينما نتحدث عن موقف الفلاسفة المسلمين عموماً من الفلسفة اليونانيّة، نواجه ظاهرتين بارزتين: الأولى تتعلق بذلك المشوار المعرفي الطويل، الذي استكملوا نقائصهُ، عبر جملة من الابتكارات المهمة. والثانية تخص الطريقة التي اقتفاها هؤلاء في سبيل انتقاء الموروث الإغريقي، على صعيد حلّ جملة من الإشكاليات المعرفية والثقافية التي ابتلي بها المجتمع العربي والإسلامي من خلال تفوقه السياسي على القوى المتاخمة له. وقد نجد هنا ـ وخلافاً لكثير من القراءات ـ صعوبة في تفسير هذه التوترات الثقافية التي جاءت نتيجة لصدمة الفكر اليوناني، من خلال مقترب سياسي محض؛ كما لو أن انتصار المشائية الإسلامية لتأصُّل الوجود واعتبارية الماهية، فيه نوع من الإسقاط على النظام السياسي الواحدي أو الشمولي الذي عاصروه. خصوصاً بعد أن تبين أن هناك من دافع بقوة عن أصالة الماهية، من دون أن يكون منخرطاً في الاتجاه السياسي العام، وعكس ذلك أيضاً. فالسهروردي الشهيد، وهو من أكبر المنافحين عن تأصل الماهية، ظل رمزاً لتراث المعارضة، وظل فكره مصدر إزعاج للسلطة السياسية والاجتماعية حينئذ(١). إذن، نحن نرى أن ثمة قلقاً معرفياً حقيقياً ظل جاثماً ومتحكماً بصيرورة الفكر العربي والإسلامي، هو ما ينبغي أن نؤطر به هذه التجربة الرائدة، ونجعله العامل الأكثر أهمية في استيعاب ذلك الاضطراب. فإذا ما تفادينا بحث الإشكالية الرئيسية، التي واكبت ذلك الاشتباه التاريخي لجملة من المصادر الفلسفية التي نسبت خطأ لأرسطو(٢)، والتي جاءت عبر

---

(١) والحقيقة أن أصالة الوجود هي ثمرة نظر دؤوب، أبدل الحكماء المشائيون فيه ومعهم. وحتى وإن لم ترد مثل هذه العبارة في متونهم، فهذا لا يعني أن كتاباً مثل ما بعد الطبيعة، أو الشفاء، خلا مما من شأنه التأكيد على فكرة أصالة الوجود. إنما عبقرية ملا صدرا هنا تنحصر في أنه استطاع أن يفرد لها حيزاً من اهتمامه. وأن يخرجها من عجزها والتباسها، ثم إقامة البراهين الحاسمة في سبيل إثباتها. وما هو أهم من ذلك أنه بنى كل فلسفته على أساسها، ما أكسبها قوّة ووضوحاً.

(٢) ثمة علاقة وطيدة بين طبيعة النظام السياسي عصرئذ، ونظرية تأصل الماهية. فهذه الأخيرة تصرف =

موروث متأخر يتعلق بالتراث الأفلوطيني تحديداً، فإننا نقول، أن المسلمين كانوا قد بذلوا جهداً تاريخياً كبيراً لتجاوز هذه الأزمة المصدرية، ليتمكنوا في نهاية المطاف من القبض على أرسطو (فلاسفة الأندلس) من جهة، وعلى أفلاطون (فلاسفة إيران) من الجهة الأخرى. ففي خضم الاشتغال الفلسفي المبكر الذي فجره فيلسوف العرب، الكندي، وبلغ ذروته مع كل من الفارابي وخلفه ابن سينا، كنّا أمام تيار فلسفي ملتبس؛ تتقاطع فيه مفردات المُثل الأفلاطونيّة بالفلسفة الأرسطية. من هنا كان الفاصل بين المدرستين شفافاً إلى أقصى الحدود. ومن الناحية المعرفية الخالصة، نستطيع فهم الإشكالية الكبرى التي دارت بين أنصار تأصل الماهية واتباع أرسطو، الذي كثيراً ما انبهر به الفلاسفة العرب. وذلك من خلال وضعها في إطارها الابستمولوجي، حيث واجه كل من أفلاطون وبعده أرسطو، مشكلة مزمنة تتعلق بالعلم وموضوع المعرفة. فالعلم الذي هو مناط المعرفة يتعلق بالأجناس، أي الماهيات الكلية، فليس هناك علم إلاّ بالكلّي. «وهذا ما حمل أفلاطون على أن يجعل فوق الموجودات المتغيرة، التي هي موضوعات للظن، ماهيات المثل الثابتة، وهي موضوعات للعلم؛ وهذا مخرج كان مسدوداً في وجه أرسطو الذي كان من جملة شواغله الرئيسية آنئذ أن يكشف عن العناصر الثابتة والدائمة المندرجة في قلب التغير ذاته»[1]. فإذا ما استحال على العلم إدراك الوجود بما هو موجود ـ الوجود في ذاته ـ، فمعنى ذلك، أن العلم الموضوعي يغدو أمراً خيالياً. ولا شك أن إشكالية كهذه، كم هي خطيرة، حينما نُسلِّم بموضوعية العالم وظاهراته. إن موقفاً أرسطياً كهذا قد نجد له امتداداً حياً في «النومين» الكانطي، ثاني أكبر انقلاب عقلاني في أوروبا بعد الديكارتية. أي ذلك الموقف المستقبح لدى جمهور التجريبيين والماديين المنكرين لمفهوم النومين الكانطي. نقول إننا أمام إشكالية

= الأنظار عن كل ما هو وجودي، باعتبار الوجود أمراً شبحياً أو اعتبارياً منتزعاً من حقيقة متأصلة هي الماهية. فإذا ثبت أن الماهية سابقة على الوجود، وأنها تتحدد قبله، فلا مجال بعد ذلك للحديث عن إصلاح الجور الذي يجري في عالم الواقع. ومهما فعلنا، فهو تابع لماهيته المفارقة. وهذا الاعتقاد مساوق لعقيدة الجبر تماماً.

(١) مثل كتاب الربوبية الذي انتقيت مقالاته من تاسوعات أفلوطين، وكتاب العلل، وهو منتقى أيضاً من مبادىء الإلهيات لأبروقلس / أميل برهيه، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، ص ١١٩ ـ ١٢٠. ط١، مايو ١٩٨٣، دار الطليعة ـ بيروت.

كهذه، لا بد من أن ننكر مفهوم الشيء في ذاته أو أن نصرف العلم إلى موضوع آخر غير الوجود. فنحول النظر الانطلوجي إلى جدل معكوس على غرار ما فعل أفلاطون الذي حلّ إشكالية المعرفة بتقرير عالم المثل، وصرف العلم إلى الماهية الثابتة، الأصيلة. وعلى الرغم من ذلك، فإن أرسطو، وهو أول من وضع الأرغانون في محاولةٍ لضبط عملية التفكير، واستقراء قوانين الفكر الإنساني، يحاول عبر آلته المنطقية، إنزال الفلسفة إلى العياني، وجعل القياس سبيلاً من العام إلى الخاص، ومن الكلّي الذهني إلى الجزئي الواقعي. هكذا كان انتساب أرسطو لأصالة الوجود واضحاً، بل، لا نجازف بالقول لو قررنا أنه مؤسسها الرئيسي. وهي أولى المحاولات الناجحة نسبياً في وضع خطوات الفكر الإنساني على طريق العلم الموضوعي، على الرغم من الثغرات المنهجية والعلمية التي انطوت عليها الفلسفة الأرسطية؛ تلك الثغرات التي لم نكن لنراها على حقيقتها إلاّ بفضل الإنجازات التي يشهدها صرح العلم المعاصر، الذي هو مدين لذلك الانقلاب المعرفي ـ التاريخي الذي أحدثته الأرسطية، وهي ثورة حقيقية كانت قد بدأت في دنيا البحث الانطلوجي وعلم الطبيعة.

وحتى لا نخوض أكثر في موضوع كهذا بعيداً عن مقصد بحثنا، نعود لنؤكد، على أن القول بأصالة الوجود، الذي يساوق القول بموضوعية العالم واستقلاله، هو من روائع ما جاءت به الأرسطية. ولئن استطاع فلاسفة الشيعة النجاح في بلورة هذا المنحى المعرفي، فذلك راجع إلى أنهم مثلوا، بجدارة، هذه المشائية، أحسن تمثيل، وأكملوا بنيانها على أتم الوجوه. كان أرسطو قد أولى أهمية خاصة للموجود، وأسبقية الطبيعة، حيث نعت الموجودات الجزئية العيانية بالجواهر الأولى، في حين أطلق على الكليات الذهنية، الجواهر الثانية، وبذلك حدد اتجاهاً واقعياً للفلسفة، حيث نكاد نجد نزعة مادية قريبة من اتجاه المادية الجدلية التي تجعل من المفاهيم والتصورات الكلية ومجمل منظومة الأفكار مجرد انعكاس سلبي للواقع العيني. وهي لذلك تمثل البنية الفوقية، الثانوية. إن النقوض التي وجهها أرسطو لأستاذه أفلاطون في «ما بعد الطبيعة» كانت موجهة ضد مثالية هذا الأخير. كما أن مبررات أرسطو في تلك النقوض لا تجد مسوغاتها إلاّ في البعد المادي الذي تعتبر أصالة الوجود إحدى أهم ركائزه الفلسفية. ولم تكن مثالية أرسطو إلاّ استجابة قهرية للمرحلة العلمية التي احتضنت انبثاق حركته

النقدية، ونتيجة عجز معرفي ران على مجمل النظر الفلسفي في ذلك العصر. فكما أن أصالة الوجود هي الأساس الذي بنى عليه أرسطو صرح نظره العلمي، فإن الفارابي الذي تقبل الفيض الأفلوطيني من دون أن يلزم نفسه بمجمل الفلسفة الفيضية، كان من المؤسسين لأصالة الوجود في حقل الفلسفة العربية والإسلامية ـ ودائماً ـ على الرغم من ظهور ما يناقضها في فلسفته التي تبقى قابلة لأكثر من قراءة في ضوء مكونات عصره الثقافية، ونتيجة للاشتباه التاريخي السابق الذكر، حول المصادر الفكرية للمدرسة المشائية. ومهما بلغ التناقض، في البناء النظري للفيلسوف الفارابي، فإن ارتكازه على أصالة الوجود لا يحتاج إلى تأويل أو تعمّل مسرف. إذْ يكفي الرجوع إلى بعض مواقفه الحاسمة التي أعطى فيها الأولوية للواقع الموضوعي وحقيقته. وكما سبق القول، فإن ما اعترى مذهب الفارابي الفلسفي من تناقضات بين مفاهيم مثالية أفلاطونية وأخرى واقعية أرسطية، راجع إلى عدم انسجام هذه الفلسفة التي أعلنت للوهلة الأولى عن استراتيجيا اختراقية، لتوليفة جامعة لآراء الحكيمين مع تغليب واضح للأرسطية في هذا المقام الإشكالي. فضلاً عن أن الفارابي لم يكن مؤهلاً لتجاوز كل العوائق المعرفية التي لم يوفق المعلم الأول في التغلب عليها. كما يمكن إرجاع جزء من ذلك الإلتباس إلى التوليفة الأيديولوجية التي فرضها مجمل الوضع السياسي الذي عاصره الفارابي. مع ذلك نلاحظ أن الفارابي يقرر بصورة حاسمة هذه الحقيقة، وهي أن العالم الخارجي واقع موضوعي ينعم باستقلاله وحقيقته. وإذا أردنا فعلاً القبض على ما يوليه الفارابي للموضوعات الحسية من أهمية يجب أن لا نحاكمه بلجوئه المكثف إلى المثل الأفلاطونيّة التي كانت بالنسبة إليه الملاذ الذي يأوي إليه لحظة عجزه عن فك نزاع فلسفي ما، استناداً إلى أرسطو. هكذا، نجد أن موقف الفارابي من الموجود العياني هو تحديداً موقف أرسطو؛ خصوصاً لمّا نتعرف إلى موقفه من المعقولات الأولى، وتفسيره لعملية إدراك البديهيات، التي جعلها تبدأ من الجزئي الخاص إلى الكلي العام. وهذه المفردات الوجودية التي توحي باستناد الفارابي إلى أهمية الحسّي، نستطيع القبض عليها في واحد من أكثر النصوص وضوحاً وحسماً، حيث يقول: «من البيّن الظاهر أن للطفل نفساً عالمة بالقوة، ولها الحواس آلات الإدراك. وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات، وعن الجزئيات تحصل الكليات. والكليات هي

التجارب على الحقيقة. غير أن من التجارب ما يحصل عن قصد. وقد جرت العادة بين الجمهور، بأن يسمي التي تحصل من الكليات عن قصد، متقدمة التجارب. فأمّا التي تحصل من الكليات للإنسان لا عن قصد، فإمّا أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور، لأنهم لا يعنونه، وإما أن يوجد لها اسم عند العلماء، فيسمونها أوائل المعارف ومبادىء البرهان، وما أشبهها من الأسماء. وقد بيّن أرسطو في كتاب «البرهان» أن من فقد حساً ما فقد فقد علماً ما. فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس. ولما كانت المعارف إنما حصلت في النفس عن غير قصد أولاً فأولاً، فلم يتذكر الإنسان، وقد حصل جزء منها. فلذلك قد يتوهم أكثر الناس أنها لم تزل في النفس، وأنها تعلم طريقاً غير الحس. فإذا حصلت مثل هذه التجارب في النفس صارت النفس عاقلة، إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب، ومهما كانت التجارب أكثر، كانت النفس أتم عقلاً. . »[1].

إن مصدر المعرفة إذن، وفي ضوء هذا النص، هو الحس. ونلاحظ أن الفارابي هنا لم يقف سلبياً أمام إشكالية انتقال الفكرة إلى الذهن؛ تلك التي توقف عندها أرسطو حينما عزاها إلى الحدس العقلي الخالص، بل لقد حاول ـ الفارابي ـ أن يزيد في توضيح النزعة الموضوعية في الفلسفة الأرسطية؛ وذلك من خلال جعله الحسّ والتجربة أساساً للمعرفة. وهو المسار الذي سوف يشهد تكاملاً أكبر داخل البناء الفلسفي السينوي؛ حيث نواجه موقفاً واضحاً، يقر بالأولوية للموجود، واستقلال العالم الموضوعي عن الوعي. لذا يقرر أن «لا متقدم بالوجود قبل الوجود»[2]. فالماهية تأتي متأخرة عن الوجود، بل هي ذلك الكلّي المجرد الذي يتم عبر عملية انعكاس، تتجه من العياني إلى الذهني، ومن الجزئي إلى الكلّي. وينقلنا إلى هذه الحقيقة نص آخر، ورد في التعليقات لتلميذه «بهمنيار» يقول فيه: «ليس للإنسان أن يدرك معقولية الأشياء من دون وساطة محسوسيتها، وذلك لنقصان نفسه واحتياجه في إدراك الصور المعقولة إلى توسط الصور المحسوسة [. . .] ولكل شخص جزئي معقول مطابق لمحسوسه، والنفس الإنسانية تدرك ذلك المعقول بتوسط محسوسه

---

(١) أميل برهييه: تاريخ الفلسفة؛ الفلسفة اليونانية، ص ٢٤٧.

(٢) الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٩٨ ـ ٩٩ بتوسط حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ج٢، ص ٥٢٢.

[. . .] وحصول المعارف للإنسان تكون من جهة الحواس وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات [. . .] والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف»[1].

ويؤكد مرة أخرى ذلك بمزيد من التوضيح: «والجزء لا يحصل لنا العلم به إلاّ بعد وجوده، ووجوده يكون جزئياً لا محالة»[2].

إن هذه التقريرات التي لها نظيراتها في المتن السينوي تبين ـ بما فيه الكفاية ـ موقف أبي علي، ابن سينا، الحاسم من مسألة موضوعية العالم، واستقلاليته عن الوعي. ما دام أن «جميع هذه الموجودات، وجودها خارج عن ماهيتها»[3]. ويتجلّى البعد الواقعي بوضوح في تحديده لكيفية انتقال الفكرة من المحسوس إلى الذهن، بواسطة التعقل؛ أو بتعبيره: «إن السبب في أن يكون الشيء معقولاً، هو بأن يتجرد عن المادة»[4]. هذا التجرد هو وظيفة عقلية. وهو إجراء معرفي دقيق يعزز حقيقة العالم الحسِّي. فالتجريد **Abstraction** عملية أساسية في تكوين الفكر، فلا مجال لإحراز المعرفة من دون وساطة التجريد؛ موقف سينوي، سيتكرر على مدار العصور لدى جميع التجريبيين والواقعيين.

إن هذا العرض الموجز لمعالم الفلسفة الأرسطية، وامتدادها العربي والإسلامي عند كل من الفارابي وابن سينا، يفيدنا في دحض الرأي المغالي، الذي يجعل أصالة الوجود من مبتكرات ملا صدرا، وعدم وجود آثارها عند الفلاسفة الثلاثة. لقد أحدث القول بأصالة الوجود طفرة جديدة في التفكير الفلسفي لمسألة علة تشخص الماهية عند أنصار المشائية؛ إذْ ما أن شاع القول بخلاف هذه المسألة، مع انبعاث التيار الأرسطي، حتى تشعب النقاش واستفحل النزاع في آثار أخرى للقول الوجودي، نظير مفهوم المشتق، وجعل العلة، وكلية الماهية أو جزئيتها، وقضايا أخرى. .

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٢.
(٢) ابن سينا، التعليقات، ص ٢٣، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٥.
(٤) المصدر السابق، ص ١٨٩.

إذن، كان الغرض من هذه الملاحظة، هو وضع فكرة «أصالة الوجود» في سياقها التاريخي، الذي أفاده ملا صدرا من المتون السينوية والفارابية والأرسطية أيضاً، التي ظلت في حيرة من أمرها أمام تقرير هذه الأصالة. إلاّ أنه لا ننكر أهمية ما توصل إليه فيلسوفنا، وهو ينظم فكرة أصالة الوجود، ويؤسس لها بوضوح تام. نقول، إذا كان ملا صدرا قد أولى أهمية قصوى للوجود، فكيف نظر إلى علاقة الوجود بالماهية؟ ولمن الأسبقية والتأسيس؟

إن البناء الأنطلوجي الذي شيَّده ملا صدرا، على الرغم من أنه ينتهي إلى وصل الموجود العياني بالموجود الماورائي، فإنه كان قد خطا خطوة جبارة على سبيل التفكير الموضوعي للعالم. فأصالة الوجود كانت قد حلّت جملة من الإشكاليات الأخرى، سواء ما تعلق منها بعالم الموجود المحسوس أو بمجال الإلهيات. فالماهية بالنسبة لملا صدرا هي أمر انتزاعي لا حقيقة له إلاّ من حيث هو موجود. وقبل وجوده لا اعتبار له سوى في الذهن. فعلى الرغم من أن الماهية قد تسبق الوجود هنا، إلاّ أنّه واقعياً، تكون الأسبقية للوجود، ومنه تنتزع الماهية. فهذه الأخيرة، في حدّ ذاتها، معلولة واقعياً للوجود. والمعلول يتأخر رتبة عن وجود علّته، فيغدو الوجود هو الأصل، وهو الأشرف. غير أن السؤال الذي ينتصب هنا، إذا كان وجود كل موجود هو حقيقته، وليس ماهيته، فما هي حقيقة واجب الوجود؟ لا شك في أن ملا صدرا، وانطلاقاً من تقريره لأصالة الوجود، سيرى أن الماهية أمر عارض على الوجود، وهذا الأخير أمر زائد عليها. فكل وجود ذو ماهية، هو ممكن. وكل ممكن هو زائد الماهية. وهذا ما يعني أن واجب الوجود، هو الوجود نفسه وماهيته عين وجوده. فالماهية الزائدة ـ إذن ـ هي من خصائص الوجود الإمكاني. إن أصالة الوجود، سوف تمثل بالتالي أرضية جديدة، لإعادة النظر في عدد من القضايا الفلسفية متفرعة عن إشكالية الوجود. وهي عند ملا صدرا، ستؤول إلى حبك نسق انطلوجي، ينتهي إلى تقرير وحدة الوجود في إطار آخر، يختلف عن مذاهب الحلول والاتحاد، كما يختلف عن مذاهب الوحدة المادية. وهذه الوحدة النسقية في النظر إلى إشكالية الوجود، تتوضح أكثر من خلال نظريته في وحدة الوجود التي حاول أن يحلّ على أساسها مشكلة التكثر في الوجود. لقد اعتبر ملا صدرا الوجود متأصلاً، وهو الحقيقة الوحيدة للموجود، وبالتالي فهو الأسبق، وعلّة لوجود الماهية. وهو، أيضاً، ظاهر. أما من حيث الحقيقة، فهو واحد،

وبسيـط، لا جنس لـه ولا فصل، كما تقدم. وبسيط الحقيقة، كمايقرر ملا صدرا، هو كـل الأشياء. فإذا كـان الوجود بسيطاً، وهو ما يعني بالاصطلاح الفلسفي ما ليس قابلاً للقسمة، وما تنحل إليه جميع الموجودات، فكيف تنشأ الكثرة في العالم؟ إن الفلاسفة السابقين لملا صدرا، أتعبوا أنفسهم في حلّ هذه المعضلة.. غير أن فيلسوفنا، ينظر إليها بمنظار آخر. فقد فكك إشكاليتها بأسلوب فريد للغاية. إنه طبيعي جدّاً، حينما نقر بتأصل الوجود، أن نعتبر التكثر نوعاً من الاعتبار المنطبق على الماهية؛ فالتكثر هو من شأن الماهية. ولفهم ذلك، نقول: إنَّ الموجودات الخارجية جميعها تخضع لعملية الإيجاد، فهي معلولة لعلل أقوى منها وأشرف. فكل معلول مفتقر إلى علته، وهذه الأخيرة مستقلة عنه. ومنشأ علاقتها بمعلولها هو عين هذه المعلولية. ثم إن هناك علّة أعلى تكون موجدةً لهذه العلّة. وهكذا يتسلسل الأمر. إن كل موجود هو في حاجة إلى علّة أشد منه في الوجود وأكمل. وما دام أن العالم خلو من وجود غاية في الكمال، فإن علته النهائية تقع خارج عالم الطبيعة. من هنا، وتأسيساً على تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، سيقرر ملا صدرا، بأن حاجة الممكن إلى العلّة الموجودة، راجع إلى ما أسماه «الفقر الوجودي». فالوجود، إذاً، حاصل في جميع هذه الموجودات بصورة تشككية، أي أنه يوجد بالتساوي مع فارق في درجات الشدة والضعف. فثمة وجود أشد وآخر أضعف. والضّعف هو علّة حاجة الممكن إلى موجده. وهذه الكثرة الظاهرة، إنما هي كثرة حاصلة بقيد الكثرة الماهوية. إنها ليست كثرة وهمية ـ طبعاً ـ كما هو مذهب الوحدة المطلقة. بل هي كثرة خاضعة لوحدة من نوع آخر. وهذا يظهر مـن خـلال نظـريتـه فـي سريان الوجود والجعل البسيط للوجود. إن الخاصية الرئيسية لـوحـدة الـوجـود، كمـا عـرضهـا ملا صدرا، هي في التأكيد على موضوعية الموجود العياني. وكونه يصفها بالوجود، ليس من باب المجاز. بل هو طالما ظل يؤكّد على أن التشخّـص مـن لـوازم الـوجـود الفعلي. من هنا، فإن ملا صدرا سوف لا يقول بوحدة الوجود من حيث هي نفي لحقيقـة الموجود، ما دام هو يؤكد هذه الماهيات المتشخصة بوجوداتها. ولا يرجع الوحدة إلى واجب الوجود الأول من حيث لا وجود إلا وجوده والبـاقـي، اعتبـارات وهميـة، كمـا ذهب ابن عربي. وليس بجعله الوحدة في الوجود الطبيعـي ونفـي مـا يفـارقهـا كما سيقرر بعـد ذلك سبينوزا. إن ملا صدرا يقر بالوجود

الـواجـب ووجـود الممكن، على السواء. وكونه كذلك، فهو يقر بالكثرة في الموجود الممكن. فكيف يتم إقرار هذه الوحدة ـ إذن ـ! إن فيلسوفنا، يعيد فكرة الإيجاد إلى ما أسمـاه بـالجعل البسيط. وهو ما يعني به، «إفاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب التركيب»[1] وإما «مؤلف، وهو جعل الشيء شيئاً وتصييره إياه، والأثر المترتب عليـه هـو مفاد الهلّية التركيبية الحملية»[2]. ومعناه أن الجعل البسيط هو جعل الشيء، وإعطـاؤه الـوجـود. بينمـا يفترض في الجعل المركب أو المؤلف، وجود الموضوع؛ وينحصـر الجعـل هنـا في تصييره شيئاً. إن العالم في نظر ملا صدرا مجعول بالجعل البسيـط. وهـذا يـتـوصـل إليـه بـوساطة تحليل علاقة العلّة بالمعلول. فالعلّة في حالة البسـاطـة لا يمكـن أن تجعـل غير نفسها، وإلاّ حصل التركيب، وأدى الأمر إلى دور. فالجاعل البسيط يجعل الموجود بسيطاً، أي أن العلّة البسيطة لا توجد إلى ذاتها، كما أن مجعـولهـا هو عين ذاتـه. فالعلّة وحدها الموجودة، ما دام أن المجعول، لا حقيقة له، غير كونـه مضافاً إلى علّته بنفسه. فالجاعل يوجد وجود المجعول، وليس ماهيته. وهـذا واضـح عند ملا صدرا في ضوء تقريره لأصالة الوجود. والوجود من حيث هو بسيـط، هو واحد. وبسيط أيضاً في الموجودات التي تتشخص ماهياتها المتكثرة بهذا الـوجـود. فـالجعـل، في نظر ملا صدرا، هو «جعل وجودي» وليس ماهوي. من هنا نفهم أن لا إثنينية بين العلّة والمعلول من ناحية الجعلية. ما دام المجعول هو الوجود البسيط، الواحد. إن الكثرة من خصائص الماهية. لكن الوجود وهو حقيقة الموجود، وحقيقة تشخص الماهية نفسها، يبقى واحداً. والعلاقة بين العلة الموجدة والمعلول الموجود، هي علاقة كثرة ووحدة في الوقت نفسه. كثرة باعتبار ماهياتها المتشخصة بالوجود الساري من واجب الوجود إلى الموجودات الممكنة، بنحو يختلف عن الاتحاد والحلول والاتصال، بل نظير استيلاء الروح على البدن مع تنزهها عنه. وهذا ما يسميـه بـ «سـريـان الوجود»[3]. إذن، لا بد من الإقرار بأهمية هذا التحليل الذي انتهى

(١) الأسفار الأربعة، ج١، ص ٣٩٦.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص ٣٩٦.

(٣) يعني سريانه ووحدته، باعتبار الوجود البسيط غير قابل للقسمة وبالتالي التكثّر.

إليـه صدر المتألهين، والذي يعتبر نتيجة للقول بأصالة الوجود. إن الوجودات العيانية، تشتـرك فـي هذا الوجود البسيط، وإن ظل يسري فيها بصورة تشككية متفاوتة من حيث الشدّة والضعف. وهذا التشكك، هو ما يميزها عن بعضها فما به الامتياز، إذاً، يعود في نهاية المطاف إلى ما به الاشتراك. لأن الشدة والضعف ليسا حكاية عن تكثر خارج حقيقة هذا الاشتراك. لأن الضعف والشدة في الوجود، لا تخرج عن حقيقة الوجود ذاته[1].

هكذا تتقرر نظرية مـلا صدرا في وحدة الوجود، والتي تعرف بـ «الوحدة في عين الكثرة». وبهذا يكون قد تفـادى كلاً من نظرية المحقق الدوّاني في وحدة الوجود وكثرة الموجود ونظرية ابن عربي في وحدة الوجود والموجود، المنحصرة في وجود الصانع وحده، كما تفادى مذاهب الاتصاليين والحلوليين. ولا يخفى أن ملا صدرا، وإن ألزم نفسـه طـريقـة النظـار المشـائيين في تحليل نظريته، فهو لا يغيب عنه تقريرها بوساطة الـذوق. ويكفـي أن يـقـرر، فـي بـداية الأسفار، الرحلة العقلية الأولى من الخلق إلى الحـق، حيـث يخـرج السالك من الحجب الظلمانية والنّورانيَّة التي تسببها هذه الكثرة الظاهرة، كي يستقر في النهاية على حقيقة الوحدة، فيتم الفناء الأول. ولعلّ هذا الفناء كما ذكرنا، إذا لم يُعقب بصحو، فقد يؤدي إلى وحدة مطلقة كتلك التي قال بها الحلاج أو ابن عربي. لكن المتأمل في مجمل الأسفار الأخرى، يثبت أن هذا الفناء الذي قد يجعل الاعتقاد بالكثرة أمراً متعسراً، يعقبه صحو آخر، أو فناء الفناء، حيث يعود السالك من مقام مشاهدة الوحدة إلى مقام مشاهدة الكثرة. إن مذهب ملا صدرا، بهذا الخصوص، مذهب جدلي يصعب نسبته إلى القائلين بالوحدة كما لا يجوز نسبته 'لى القائلين بالكثرة. فهو بينهما يجترح رؤية جديدة، جعلت مخالفيه على درجة واحدة من القصور. في حين ظلت نظريته تمثل الحقيقة الجامعة للطرفين. وعليه، لا نستطيع تصنيف ملا صدرا ضمن المذاهب المادية، ذات المنزع الدهري، الكافرة بالمثل. كما لا نملك نسبته إلى المدرسة الأفلاطونية الخالصة. هكذا يمكننا عزو ما نسب إليه، من قبـل عـدد مـن دارسيـه، إلى نوع من الغلـو والتكلّف. فهناك من حاول أن يؤسس من خـلال مـلا صـدرا نظـريـة مـاديـة خـالصة، كما اعتبره هنري كوربان فيلسوفاً إشراقياً.

(١) إذن، نحن أمام وحدة وجود، تتصل بطبيعة الوجود نفسه؛ أي وحدة سنخية.

والحقيقة، أنه اتبع طريقاً منفتحاً على قدر تعادلي بين النظر البرهاني، والمشهد الذوقي.. بين المثل الإشراقي وأصالة الوجود. أي أنه ظل موضوعياً حتى في مجال الكشف الذوقي والإلهام العرفاني.. وإشراقياً حتى في مجال النظر البحثي. فإذا جاز أن ننسب نظرية ملا صدرا في الوجود إلى جهة ما، فإنما إلى جوهر التصور الإسلامي، الذي يثبت موضوعية العالم، ويقر بحقيقة الموجود، مع التأكيد على عالم المثل، غير الخاضع لقانون الطبيعة.. وهو عالم الروح. فلا ننسى أن ملا صدرا، كفيلسوف إمامي، كان متحرجاً من نظرية وحدة الوجود، بالمعنى الذي راج قبله، مخالفاً بذلك كل أسلافه كابن عربي، ومعرضاً عن الفارابي وابن سينا. بل إن فكرة الجعل البسيط، التي برهن بها على هذه الوحدة لم يقل بها ابن سينا من قبله. وهذا ما يؤكّد على استقلال فلسفته وبراعة نهجه النقدي!

نظرية الحركة الجوهرية

بقي أن نتعرض إلى إحدى أهم الابتكارات الشيرازية، التي جعلت الفلاسفة الإمامية ـ حقاً ـ جديرين بلقب آباء المشائية، والميتافيزقا الإسلامية خلال القرن الحادي عشر الهجري؛ وهو ما يتعلق بنظرية الحركة الجوهرية؛ هذه الابتكارة التي أكسبت الفلسفة الإسلامية مزيداً من النضج والأهمية، ووضعت خطواتها على طريق التفكير الإيجابي للعالم. وعلى الرغم من أن هناك أكثر من موضوعة جديدة، ومبتكرة، في فلسفة الشيرازي، فإننا فضلنا التركيز على المجالات الأكثر نبوغاً والتي مثلت قطيعة نهائية مع من سبقه. نعم، هناك نظريات أخرى، مثل اتحاد العاقل والمعقول.. بالإضافة إلى آراء أخرى متصلة بفلسفة القيم، ونظرية الأخلاق. لكننا، وكما ذكرنا آنفاً، أن وظيفة هذا الكتاب لا تهدف إلى العرض المفصل لهذه الفلسفة أو تلك، وإنما الغرض الأساسي منها، التعرض للمعالم الكبرى لهذه الفلسفة، بما هي إحدى المجالات التي تكشف عن هذه النزعة العقلانية الإمامية. إن موضوع الحركة الجوهرية، ظل هو الثمرة الرئيسية لمفهوم أصالة الوجود، مثلما كانت نظرية اتحاد العاقل بالمعقول. هذا إن دلّ، فإنما يدل على استقلال تام ومبدع للفيلسوف الشيرازي، الذي خالف ابن سينا، وخطأه في الفكرتين معاً. ومخالفته لهذا الأخير،

خصوصاً في الحركة الجوهرية، حيث أنكرها ابن سينا على غرار أرسطو وباقي الفلاسفة القدماء، راجع إلى ذلك الإبهام الشديد الذي أحاطوا به نظرية الوجود. فعلى الرغم من تأكيدهم ضمنياً على أسبقية الموجود ـ كما سبق ذكره ـ إلاّ أنهم لم يتمكنوا من جعلها أساساً لكل مبانيهم الميتافيزقية. . هذا إنما يعني أن الفلسفة تحتاج إلى قدر معين من الوضوح، في بناء تصوراتها. ويعود الفضل إلى ملا صدرا، في إقامة نظرية أصالة الوجود على أمتن الأدلة والبراهين. كما استطاع، انطلاقاً من هذا الوضوح، أن يعالج باقي الإشكاليات الميتافيزقية الأخرى، ويقيمها على أساس تأصل الوجود.

إن الحديث عن الحركة الجوهرية، وإن كان متشعباً، ومتداخلاً مع جملة من المطالب الأخرى، فنحن هنا نستطيع التعرض للمعالم الكبرى لهذه النظرية، بالقدر المتوخى من الاقتضاب. وهذا يتوقف حتماً، على بحث عدد من المقدمات الضرورية. أولاً، هناك «الحركة»، وثانياً هناك «الجوهر». . ومعناه، أن ثمة فعل «الحركة» في ذاتها، وهو ما يستلزم الحديث عن مقوماتها، كالمسافة والمتحرك والفاعل وما أشبه. . و«المقولة» التي تجري فيها الحركة، وهذا يقتضي منا ـ لا أقل ـ معرفة التصور الجديد، الذي ينطلق منه ملا صدرا في تعريف الحركة والجوهر، وعلاقة هذه النظرية بأصالة الوجود.

لقد تبنى أرسطو، تصوراً مختلفاً، عن مفهوم الحركة، خالف فيه كلاّ من الفيثاغوريين والأفلاطونيين. فقد عرفها بأنها فعل الممكن بما هو ممكن[١]، أو هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل. وفضلاً عن أن تعريفاً كهذا، لم يكن حاسماً في حلّ إشكالية الحركة ـ عموماً ـ فإنه، من ناحية أخرى، استطاع افتراض نوع من البداية والنهاية للحركة. وهو ما يعني إقرار لحقيقة السكون إلى جنب الحركة؛ تلك التي بدل «الإليون» كامل جهدهم للبرهنة على بطلانها. وقبل أن نمضي في هذا التعريف الأرسطي ـ الذي سوف يكون منطلقاً أساسياً للفلاسفة المسلمين فيما بعد، ولصدر المتألهين بصورة خاصة ـ نرى من المفيد التعرض لإشكالية الحركة، في حقيقتها. أي هل هي حقيقة متعينة أم أنها مجرد وهم يفترضه الذهن؟! طبعاً، مشكلة كهذه تجعل الحركة أمراً مستحيلاً، هي إشكالية التعريف ـ بالأساس ـ وما انبنى عليها بعد ذلك عند

(١) أميل برهييه، تاريخ الفلسفة؛ الفلسفة اليونانية، ص ٢٦٥ .

الفلاسفة اللاحقين بأرسطو. . وهي مشكلة انتهت بكل من «زينون» و «بارمينديس» إلى إنكار الحركة، واعتبارها مجرد تراكم لسكونات متعددة ليس أكثر. إن الحركة إذا كان المفروض منها قطع مسافة محددة؛ فلا بد أن نأخذ بالاعتبار فكرة اللامتناهي في أجزاء هـذه المسافة. وبناء على فكرة اللامتناهي هذه، رأى «الاليون» من المستحيل أن نقطع مسافة ـ من المبدأ إلى المنتهى ـ لأننا لن نصل أبداً. فإذا تبين أن فعل الحركة يجري بين قرارين، فإن وصوله إلى القرار الثاني يفترض قبله المرور على نقطة ثالثة في البين. وإنّ وجوده ـ وطبعاً كلام كهذا موجه إلى القائلين بالحركة، وهو بالذات ينطبق على التعريف الأرسطي ـ في ثلاث مواقع، ليس أكثر من اعتباره مجرد قرارات ثلاثة. أي ثلاثة سكونات، لأن لا معنى للحركة، إذا لم يستقر بالنقطة في البين. فالحركة تفرض على المتحرك اجتياز هذه المواقع الثلاثة. وإذا ثبت حصولها فيها، فمعناه، إنها قارة، وساكنة. . وبالنتيجة نكون أمام خلف واضح؛ إذْ تعريف الحركة ينتهي إلى أن المتحرك ساكن وهو تناقض. فلا شك أن مناقشات كهذه، إنما مرجعها إلى الإشكالات اللفظية، وأيضاً إلى تخلف العلوم المتخصصة عن تقديم معطيات علمية دقيقة عن الحركة. لكننا بغض النظر عن ذلك كله، فإن «الإليين» إنما وقعوا في جملة من العوائق المعرفية، حدت بهم إلى نكران الحركة. وهو إيمانهم الشديد، بأن كل جسم، قابل للقسمة إلى ما لانهاية. فكيف ـ بالتالي ـ يعقل وجود الحركة، التي هي انتقال من مبدأ إلى منتهى، مع أن أجزاء المسافة غير نهائية، كما أن آنات الزمن[1]، غير محدودة. وسوف نرى أن «النظام»، وهو من أبرز متكلمي المعتزلة القريبين جدّاً من الفلاسفة، سيحلّ هذه الإشكالية بتخريج جديد. وبخلاف الإليين ـ وعلى الرغم من اتفاقه معهم حول الجزء القابل للقسمة أبداً ـ يبطل السكون، ويغلو في إنكاره، إذْ قال بالحركة الشاملة لكل الموجودات. فكيف استقام رأيه المتطرف هذا، في ضوء إقراره بنظرية الإليين في اللاتناهي؟ أجل، لقد قال بالطفرة، التي كانت مخرجه الوحيد لإمكانية تحقق الحركة. وليس السكون، في نظره، سوى نوع آخر من الحركة، أسماه بالحركة الاعتمادية[2].

(١) لأن الزمن، ظرف الحركة.

(٢) يقصد بالحركة الاعتمادية، القسم الثاني للحركة، بعد حركة النقلة. وهو أن الجسم قبل الخلق =

أمام هذا الإنكار المتبادل بين أنصار السكون وأنصار الحركة، تأتي النظرية الأرسطية، التي على الرغم من إقرارها بمبدأ الحركة، إلاّ أنها ـ وهو ما سار عليه اتباع أرسطو، كابن سينا ـ أنكرت وقوع الحركة في مقولة الجوهر. وسوف تنهض فلسفة ملا صدرا برؤية جديد للحركة، يجعلها حركة دائمة وشاملة للجوهر أيضاً، ويقدم أدلة وبراهين، هي بمثابة فتح جديد وحاسم في هذا المضمار المعرفي المعقد، خصوصاً لما نضع هذه النظرية، التي تعتبر ـ أي الحركة في الجوهر ـ قضية فلسفية بالدرجة الأساس، في سياق البحث الميكانيكي الفيزيائي عصرئذ. فكما سبق وذكرنا، أن الحركة في تعريف أرسطوا هي فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة تدريجاً، وعليه سار المشاؤون. فأثبتوا وجود الحركة بهذا المعنى، في الأعراض، وقسموها إلى أصناف مختلفة.. مثل الحركة المكانية التي تجري في مقولة الأين، والحركة الوضعية الواقعة في مقولة «الوضع» والحركة الكيفية الواقعة في مقولة «الكيف»، وأخرى تقع في مقولة «الكم». لكنهم رفضوا ثبوت الحركة في الجوهر؛ نتيجة لتلك العوائق الإشكالية التي فرضتها عليهم عقيدة تأصل الماهية، أو نظراً لذلك اللّبس الذي كان يحيط بحقيقة الموجود وأسبقيته.

يبدأ ملا صدرا معالجته لهذه الإشكالية، انطلاقاً من تعريفها؛ فالحركة والسكون اللّذان لا يمثلان تقابلا تناقضيا، هما من قبيل الملكة وعدمها. فليس السكون شيء آخر في مقابل الحركة، بل إنه انعدام هذه الحركة ذاتها. فالحركة والسكون، وبناء على التعريف الأرسطي ذاته، هما في مقام القوة والفعل، فهما من عوارض الموجود. وانطلاقاً من هذا المنظور الذي يقوم على أصالة الوجود والموجود، يبدأ تحليل ملا صدرا لحقيقة الحركة. فالموجود إمّا أن يكون وجوداً بالفعل، بصورة تامة، فلا مجال ههنا للحديث عن الحركة ويستحيل عليه بعد ذلك، الخروج عما هو عليه، وإما أن يكون بالقوة بنحو تام، وهو أمر ممتنع في حق الموجودات. من هنا سوف يقول، بتركّب الذات من الأمرين معاً؛ فالموجود هو بالقوة من جهة، وبالفعل من جهة

= مثلاً، لا يكون في حالة سكون وإنما هو ذلك الميل الساكن في الجسم، والذي يدفع به المانع. وهو أمر يناقض قانون القصور الذاتي.

أخرى. والحركة تتحقق بالخروج مما هو بالقوة إلى الفعل، بنحو متدرج مع التأكيد على سبق جهة الفعل على جهة القوة، وجودياً. ويلفت ملا صدرا الأنظار إلى أن الموجود بالفعل على وجه التمام، يستحيل خروجه عن حالته تلك، فلا بد من أن يكون بسيطاً حقيقياً. وعليه، فيسكون هو كل الأشياء والموجودات، بناء على أن بسيط الحقيقة هو كل الأشياء. وهذا خلاف لما هو بالقوة من وجه وبالفعل من وجه. إذْ من حيث هو بالقوة، يخرج إلى الفعل «بغيره من حيث هو هو غيره وإلاّ لم يكن ما بالقوة ما بالقوة»[1]. ولا يتعصّب ملا صدرا لأي من تلك التعاريف. . ولا يرى أي خلاف حقيقي بين جميع التعاريف التي أطلقت على الحركة. بل إنه يراها جميعاً على قدر من الصواب. ومن هنا قام بتوجيهها ضمن خطة منهجية جديدة. فهو يرى أن التدريج والدفعة في تعريف الحركة، لا يؤدي إلى دور، كما يمكن أن يتوهم البعض، حينما يرى أن «الدفعة عبارة عن الحصول في الآن، والآن عبارة عن طرف الزمان، والزمان عبارة عن مقدار الحركة. فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذه التعاريف إلى الحركة»[2]. من هنا يؤكد على أن معرفة الدفعة والتدرج، هو من قبيل الأمور البديهية التي تدرك بواسطة الحس. لذا لا مشاحة عنده إذا عرف الحركة بأنها هي هذا «الحدوث التدريجي أو الحصو أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدريج أو بالدفعة، وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة». وقد أعاد ملا صدرا النظر في التعاريف السابقة ـ أرسطية وفيثاغورية وأفلاطونية ـ محاولاً إيجاد نقاط الاشتراك، وخلق وفاق، بينها. فالتعريف الأرسطي ـ وهو منطلق أساسي في تصور ملا صدرا للحركة ـ ينطوي على جانب من الحقيقة. فمن جهة يكون أرسطو مصيباً في اعتبار الحركة كمالا أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة. فالجسم وهو يتحرك من مكان إلى آخر، ينطوي على أمكانين؛ الأول إمكان الحصول في المكان الآخر. الثاني، إمكان التوجيه إليه. وما لم يصل الجسم إلى منتهاه، فلا يحقق كماله. وإمكان التوجه إلى المكان الآخر يسبق إمكان حصوله فيه. فإذن الحركة هي كمال أول للجسم من

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٢٢.
(٢) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٢٢.

جهـة مـا بالقوة وليس من جهة ما بالفعل. أما أفلاطون الذي عرف الحركة، بالخروج عـن المسـاواة؛ وهـو كون الشيء لا يساوي حاله في آن، حاله في آن آخر، لا يختلف عـن فيثاغورس، الذي عـرفهـا بالغيرية. وهنا ملا صدرا لا يقبل بالاعتراض الذي وجه ضـدّ هـذا التـعريـف مـن حيـث هـو لا يحرز الدقة. فهو يعتبره وجهاً قريباً من تعريف أفـلاطـون ذاتـه. فالجسم في كل آن، يختلف حاله عن أحواله في الآنات الأخرى. أي يكـون مغايراً لحـالاتـه السابقة. فالخروج عن المساواة، والتغيّر، يؤدّيان إلى المعنى ذاته، حيث يقول:

«ويمكن توجيه كلامهما بما يدلّ على تمام التعريف من أخذ التدريج الاتصالي فيه، فإن الشيء إذا كان حاله في كل حين فرض مخالفاً لحاله في حين آخر قبله أو بعده كـانـت تلـك الأحـوال المتـتـاليـة أموراً متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتصال. فـأفـلاطـون عبر عن هـذا المعنى بالخروج عن المساواة. وفيثاغورس عبّر عنه بالغيرية والمقصود واحد»[1].

طبعـاً لا ننـسى أن ملا صدرا هنا يتعاطى مع هذه الإشكالية خارج تأثير الشوشرة التي قام بها أرسطو في ردّ التعريفين السابقين. بل إنه ـ وعلى الرغم من انطلاقه من هذا المفهوم الانتليشي للحركة ـ عارض الموقف الأرسطي، وأيضاً السينوي، من التعريفين الآخرين. وقد تبين، أن الشيرازي، قد انطلق من التفسير الذي قال به كلٌّ من الأفلاطونيين والفيثاغوريين، لمفهومي اللامساواة والغيرية. فلا شك أن أرسطو كان قد أساء فهم غرضهم من هذا التعريف. وهو الخطأ ذاته الذي وقع فيه ابن سينا، في مورد الردّ على القائلين بالغيرية واللامساوات. إن ملا صدرا يتجرد من هذا التأثير الأرسطي والسينوي، كي يعيد التعريفات الثلاثة إلى ما به اشتراكها، من حيث أنها تلتقي جميعاً في كون الحركة، هي هذا التغيير والخروج من حال إلى آخر، بصورة تدريجية.

ومـن جهـة أخـرى، يلفتنـا مـلا صدرا إلى أن الحركة لا تتحقق إلا في حالة بقاء شـيء منهـا بالقوة. فإذا تبين من خلال التعريف السابق، أنها كمال أول لما بالقوة من جهـة مـا هـو بـالقـوة. فـإن توجه الشيء إلى منتهاه، إذا تحقق حصل الكمال. وحينها

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٢٥.

تنتهي الحركة. فالحركة هي هذا التوجه الذي لا يصل إلى نهايته. ومعناه، أن يبقى منه شيء بالقوة. «فإن المتحرك إنما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود. فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة». لكن ملا صدرا يستثني هنا الحالات الثابتة التي توجد بالفعل على النحو الكامل، نظير المربع الذي عند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة.. «فإن الشيء إذا كان مربعاً بالقوة صار مربعاً بالفعل»[1]. فالحركة إذن تجري في الموجود بما هو مركب من القوة والفعل. وفي هذه الحالة فإن حصول مثل المربع، لا يمكن أن يتم إلاّ بالدفع. وهي عند ملا صدرا شيء آخر عن الحركة؛ من حيث أن الحركة تتساوى في كل زمانها الذي تقع فيه. وليس لها آن واحد تختلف فيها عن باقي الآنات كما هو الأمر الدفعي.

الحركة في مقولة الجوهر:

في اعتقادنا لم يوجد هناك إجماع حقيقي على وقوع الحركة في المقولات الأربع، بله وقوعها في الجوهر. أما الفصل في القول بالحركة الجوهرية، فيعود ـ بلا منازع ـ إلى ملا صدرا. بل ربما ظهر من خلال جوهر فلسفته، أن الحركة هي أمر شامل لجميع المقولات العشر. وحتى نتمكن من ضبط مفهوم الجوهر والإشكال المثار بهذا الخصوص، لا بد من تحديد مفهوم المقولة. لقد جرى اتفاق الفلاسفة المشائية على أن المقولات، عشرة؛ هي الجوهر والكم والكيف والوضع والأين والمتى والجدة والإضافة وأن يفعل وأن ينفعل. واعتبروها بسائط، من حيث هي أجناس عُليا للماهيات، يصعب تعريفها بأجناس وفصول، ما دام لا يعلو عليها جنس. وهي فضلاً عن كونها بسائط، مباينة لبعضها البعض. وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن تتحقق الماهية في أكثر من مقولة. كما يمتنع وجود كل من واجب الوجود، والممتنع، فيها، لكونهما أمرين لا ماهية لهما. والجوهر بخلاف هذه المقولات التسع، إذا وجد، فلا يوجد في موضوع مستغن عنه، إذْ هو قائم بذاته خلافاً للعرض. ومن جهة كونه لا في موضوع مستغن عنه، موجود لنفسه لا لغيره. وملا صدرا ينطلق من تصور معين للجوهر في بناء نظريته في الحركة الجوهرية. تصور يختلف عن الذريين والقائلين

---

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٢٣.

بالانقسام اللاّنهائي للجسم مثل النظام من المتكلمين. هذا التصور هو ما أثبتناه أعلاه، بحيث يعرف الجوهر لفظاً بأنه الموجود لا في موضوع. ويجب هنا أن نميز مع ملا صدرا بين الوجود في الموضوع، والوجود في محل. إذْ الموضوع ـ حسب ما سنرى من تحليله ـ أخص من المحل. وهو على هذا الأساس ينقسم إلى جواهر توجد في محل؛ مثل الصورة والمادة، وأخرى لا توجد في محل، وهي الهيولى، التي تكون بدورها محلاً لغيرها، وبها تتقوم الأشياء. والجسم، وهو حصيلة تركب الهيولى والصورة، والنفس، وهي ما لا يكون مركباً منهما. وهي تختلف عن العقل من حيث علاقة الانفعال التي تربطها بالحسم. ويعرف ملا صدرا، وجود الشيء في محل ـ دفعاً للشبهات ـ بقوله: «والمراد من كون الشيء في المحل أن يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعاً معه لا يجوز مفارقته منه»[1].

وبناء على ما سبقت الإشارة إليه، فإن ملا صدرا يؤكد على النظرية المشائية في أن الموضوع أخصّ من المحلّ. وعليه، يكون ـ حسب مفهوم النقيض ـ الجواهر أعم مما يكون في محل، ومما لا يكون فيه. على هذا المبنى، قد يكون الجوهر في محل وقد لا يكون، وهذا مخالف لوجوده في موضوع. وبتعبير أوضح، فإن الوجود، بشكل عام، منه ما يكون وجوده في موضوع أو لا يكون، وهو الوجود في نفسه. وفي حالة الوجود في نفسه، يظهر تقسيم آخر، هو الوجود في نفسه لنفسه، والوجود في نفسه لغيره. والأول ينطبق على واجب الوجود ـ فقط ـ فهو وجود في نفسه لنفسه بنفسه، بينما الثاني، هو الجوهر. وبتعبير ملا صدرا، أن الجوهر هو «أقدم أقسام هذه الموجودات»[2]. إذن، التقسيم أعلاه، هو بإزاء الموضوع. أما الجوهر، وعلى الرغم من أنه مستغني وقائم بذاته، فقد يكون في محلّ. من هنا نفهم كيف ميّز ملا صدرا بين الوجود في الموضوع والموجود في المحل. وعليه، إن الجوهر بحسب هذا المنظور، ينقسم إلى كائن في محل، وهو الصورة المادية، وكائن لا في محل، إذا كان محلاً لشيء يتقوم به فهو الهيولى، وإذا لم يكن كذلك، فهو جسم إن تركّب من الهيولى

(١) الأسفار الأربعة، ج٤، ص ٢٢٩.
(٢) الأسفار الأربعة، ج٤، ص ٢٢٩.

والصـورة وإلاّ فيكون إما نفساً إذا كان ذا علاقة انفعالية بالجسم أو لا يكون كذلك فهو العقـل. أما ملا صدرا، فهو يقدم تفسيراً آخر، لهذه الأقسام، يتوخى منها نوعاً جديداً من الوضوح والدقة. فيعرف الجسم بالجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، وما كان غير ذلك وكـان جـزء منه بالفعل، فهو الصورة، أما ما كان جزء منه بالقوة فهو المادة. وما كان متصـرفـاً فـي الجسم بالمباشرة فهو النفس، وإلا فهو العقل. ونتساءل عما هي حقيقة المشكلـة التـي دارت بخصـوص الحـركة الجوهرية، بعد أن تعرفنا على حقيقة كل من الحركة والمقولة والجوهر.

تجـدر الإشـارة إلى أن حصول الحركة في المقولات الأربع، السابقة الذكر، لم تكـن محلّ اتفاق جميع القائلين بالحركة. فإذا تفادينا الحديث عن الحركة في الوضع، التـي قال بها ابن سينـا مضيفـاً إياها إلى الثلاثة الأُخر، فإن نقاشاً حادّاً، كان قد جرى حـول حصـول الحركـة فـي مقولتي الكم والكيف. ويرجع سبب هذا الإشكال إلى أن الحركـة فـي مقولتـي الكم والكيف، وخلافاً للحركتين، المكانية والوضعية، تفترض حصول الاشتداد والتضعّف فيهما. الشيء الذي جعل البعض، ينكر حصول مثل هذه الحـركـة، لأنها تؤدي إلى ذهاب موضوع الحركة. وهو ما سيتصدّى له ملا صدرا في دفـاعـه عـن الحركـة في المقولتين السابقتين، لأن حسم النقاش في ذلك الأمر، مؤكد وضروري، لتثبيت الحركة في الجوهر.

يختـار مـلا صـدرا وجهـاً معينـاً مـن الـوجوه المحتملة لمعنى وقوع الحركة في المقـولـة، وهـو مـا يعني تبدل الجوهر من نوع تلك المقولة إلى آخر ومن صنف إلى آخر، على نحو تدريجي. فإذا ما افترضنا عدّة آنات للحركة، فإننا نستطيع في حالة حصول الحركة في المقولة، انتزاع نوع من أنواع المقولة أو صنف من أصنافها من تلك الآنـات. وردّاً علـى الإشكـال السـابـق والـذي نسبه إلـى الفخر الرازي، حول زوال الموضوع في الحركة الكيفية، يغيّر مناط الحركة الكيفية. فليس التسوّد في رأيه اشتداد ذات السـواد، بـل فـي صفـاتـه. وهذا يوافق تصوره السابق لمعنى حصول الحركة في المقـولـة. ويبـرهـن عليه، بأن ذات السواد إذا لم يحصل فيه أي صفة، فلا تعتبر هنا الشـدة. أمـا لـو حصلـت صفـة زائدة، فإما أن تبقى ذاته كما هي عليه، فيكون بالتالي السـواد متعلقـاً بالصفة. أمّا لو لم يبق ذاته عند الاشتداد ـ وهو خلف ـ «فهو لم يشتد،

بـل عـدم وحدث سواد آخر وهذا ليس بحركة»[١]. فمحل السواد ـ إذن ـ هو موضوع الحركة وليس نفس السواد. وقد عرض الفخر الرازي دليلاً على نفي الحركة في الكيف والكم من خلال برهانه التالي ـ كما عرضه ملا صدرا وردّ عليه ـ: «واعلم أن الإمام الرازي لما نظر في «قولهم إن التسود يخرج سواداً من نوعه» زعم أن معناه أن يخرجه إلى غير السواد، ولأجل ذلك قال في بعض تصانيفه إن اشتداد السواد يخرجه من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة، لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سواداً، وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضاً، والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي، والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه والحس لا يميز فيظن أنها نوع واحد انتهى ما ذكر»[٢]. ويعقب عليه بقوله: «أقول: فساده مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث، ولست أدري أيّ حدّ من حدود السواد سواد عنده والبواقي كلها غير سواد، مع أن كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات والسكون. وإذا لم يكن سواد فأي شيء كان»[٣].

فمـا كـان يـرمـي إليه ملا صدرا من مناقشته للمعارضين للحركة الكيفية، هو أن السواد في اشتداده يحقـق كمالاً، وليس خروجاً عن نوعه. ولا شك في أن الحركة هي هذا الميل نحو الكمال فالثابت هو هذا الوجود المطلق للسواد، وهو الوجود الفعلي السابق على الأنواع أو الوجودات الآنية الأخرى المنتزعة من ذاك الوجود الفعلي المطلق. وحتى لا يقع ملا صدرا في نفي الحركة، اعتبر هذه الوجودات المنتزعة بين القوة والفعل. أي أنها ليست قوة محضاً. كما لم يعتبرها فعلاً محضة، حتى لا يسقط في مشكلة تعدد هذه الأنواع تبعاً لتشافع الآنات. أو بتعبير أوضح «إن السواد لما ثبت أن لـه فـي حـالـة اشتـداده أو تضعفـه هـويـة واحـدة شخصيـة، ظهر أنها مع وحدتها وشخصيتها، تندرج تحت أنواع كثيرة، وتتبدل عليه معاني ذاتية وفصول منطقية حسب

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٧٠.
(٢) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٧٠ ـ ٧١.
(٣) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٧١.

تبـدل الـوجود في كماليته أو نقصه. وهذا ضرب من الانقلاب، وهو جائز لأن الوجود هو الأصل، والماهية تبع له كاتباع الظل للضوء»[١]. أما ما يخصّ الحركة في المقدار فقد شهدت هي الأخرى جدلاً بالدرجة نفسها من الأخذ والرد. وقد ذهب إلى إنكارها كل من السهروردي، وابن سينا. ومردّ هذا الإنكار كما عرضه ملا صدرا، هو قولهم: «إضافة مقدار إلى مقدار آخر يوجب انعدامه وكذا انفصال جزء مقداري عن المتصل يوجب انعدامه؛ فالموضوع لهذه الحركة غير باق»[٢]. كما نسب التردّد والعجز في حلّ هذه المشكلة إلى ابن سينا. وحتى يحلّ ملا صدرا هذه المشكلة في الحركة الكمية، فهو يرجع إلى أصل موضوع الحركة الكمية. فيقدر أن موضوع هذه الحركة، هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص[٣].. ولا شك أن تشخص الجسم يلزمه مقدار معين. وتقع الحركة في خصوصيات المقادير ومراتبها. أما الفصل والوصل «فلا يعدمان إلاّ المقدار المتصل المأخوذ بلا مادة»[٤]. ويقصد ملا صدرا هنا ما أسماه بالجسمية المجردة عن الصورة. فوجودها على هذا النحو من التجريد، هو ما يتطلب مقداراً معيناً. هكذا يكون «قولهم انضمام شيء مقداري إلى شيء يوجب إبطاله إنما يصبح فيما لكل واحد وجود بالفعل فأضيف أحدهما إلى الآخر، وغير صحيح إذا كانا بالقوة إضافة تدريجية»[٥].

لقـد عـرض مـلا صـدرا تفسيراً جديداً ومفصلاً، ناقش من خلاله جميع أسلافه، كابن سينا والرازي والسهروردي، ليثبت بما فيه الكفاية وقوع الحركة في مقولتي الكيف والكم. وذلك كمدخل أساسي، لإثبات الحركة في الجوهر. لهذا نراه أكثر في حديثه عن الحركة الكيفية والكمية، باعتبارهما ـ خلافاً للحركة المكانية والوضعية الظاهرتين ـ وقع حولهما النزاع. أما مذهب ملا صدرا، فهو القول بالحركة في المقولات الخمس؛ أي الأيـن والـكم والكيـف والـوضع والجوهر. ولأن حدث جدل واسع بين المنكرين

---

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٨٤.
(٢) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٨٩ ـ ٩٠.
(٣) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٩٢.
(٤) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٩٣.
(٥) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ٩٣.

والقائلين بالحركة في الكم والكيف وأيضاً المشككين فيها، فإنه لا أحد ينكر أن القول بالحركة الجوهرية هو من مختصات صدر المتألهين، وأحد المبدعين لهذه النظرية. فقد بنى هذا الأخير نظريته في الحركة الجوهرية على أساس نظريته السابقة في الحركتين الكمية والكيفية. كما ظلت نظريته في أصالة الوجود، بمثابة النظام المرجعي الأعلى لكل براهينه. نعم، لقد تفتق إبداع ملا صدرا بشكل كبير حول هذا الموضوع. فلا ننسى أنه وقف من أسلافه موقفاً، يتميز بنوع من القوة. خصوصاً حينما أعلن عن عجزهم عن فهم حقيقة النزاع الدائر حول موضوع الحركة الكمية. ولم ينج من اتهامه هذا أحد من السابقين، بمن فيهم ابن سينا نفسه. ويمكننا القول هنا، أن الموقف الفلسفي للمشائيين القدماء، من أصالة الوجود ـ حيث فيه نوع من التلبس والتردد ـ هو ما جعلهم يترددون في إثبات الحركة الجوهرية. لذا ظلت مهمة ملا صدرا يسيرة في ردّ شبهات المنكرين لها؛ وذلك من خلال إعادة تحديد منطلقات النظر وموضوعات هذا المبحث، بمزيد من الدقة والوضوح. فالأمر في الحركة الكيفية هو ذاته في الحركة الجوهرية، من حيث أنهما اشتداديتان. فإذا عرفنا أن الحركة تتعلق في منظور فيلسوفنا، بالوجود وليس الماهية. فإننا ندرك، أولاً، لماذا؟ فالوجود هو الأصل كما أسلفنا، وهو المتحقق العيني. والحركة تقع فيما هو عيني، وليس في الماهية بما هي حقيقة ذهنية انتزاعية (تجريدية). والحركة أو الاشتداد يحصل في الوجود وليس في الماهية. ومعنى تعلقها بالوجود، أي أن الاشتداد فيه يفيد قابليته للمراتبية. فالوجود يحصل بصورة متفاوتة، وإن كان في جوهره واحداً. وفي كل آن من تفاوته ومراتبه، هناك صورة ما تنتزع منه. إنها عبارة عن ماهيات مختلفة تنتزع بحسب مراتب الوجود. هكذا وما دام أن الوجود متطور، فإن الماهيات تتطور هي الأخرى، بحسب الحركة الواقعة في الوجود. فالحركة ليست في الماهيات العقلية حتى يتوهم أن الحركة فيها تؤدي إلى تعدد الأنواع في الحركة الواحدة، بل هي تابعة للوجود المتطور باتجاه كماله واشتداده.

إن أهم الاعتراضات التي سوف تواجه ملا صدرا، هي تلك التي يمثلها التيار المشائي ـ ذاته ـ منذ أرسطو، وهو من أكبر المنكرين للحركة الجوهرية. وهذا إنما لأن ملا صدرا سوف يبني نظريته هذه على المعطيات الفلسفية المشائية ذاتها، تقريباً؛ لا أقل فيما يتعلق بالمفهوم الانتليشي (ENTELECHIQUE) للحركة، وأيضاً فكرة عدم

وجـود ضـدّ للجـوهـر. إن الحركة كما تصورها أرسطو، وسار عليها المشائيون، هي انتقال من مبدأ معين إلى منتهى، يمثل ضدّاً له. فالحركة الكيفية، وعلى سبيل المثال، تنطلق من الأبيض إلى الأسود. فاسوداد الشيء، معناه، أن أصله كان أبيضاً، كما أن في الحـركـة الكميــة ننطلـق من الصغير إلى الكبير. والحركة المكانية من الأعلى إلى الأسفل ـ مثلاً ـ. إذن فنحن أمام انتقال من موقع إلى ضده. وكون الأوضاع التي تمثل منطلقاً وغاية للحركة من الأضداد، معناه كونها من جنس واحد. فأرسطو يقر بالحركة في هذه المقولات الثلاث. ويظهر أنه لا يرى وقوع الحركة في مقولة الوضع. في حين ينكر بصورة قطعية الحركة في الجوهر، انطلاقاً من التحليل أعلاه، أي أن وقوع مثل هذه الحركة، معناه، أن الجوهر في انتقال من اللاّوجود إلى الوجود، أو العكس، يكون قد حقق انتقالاً من وضع إلى ضده والحال أن لا ضد للجوهر. لكن ملا صدرا ـ وعلى الرغم من إقراره بعدم وجود ضد الجوهر ـ لم يستسلم لنتيجة هذا القول، في نفي الحركة الجوهرية. فلا وجود للضدين إذا اجتمعا عليه وبينهما غاية الخلاف. أما ذات الجوهر، فهي خارجة عن هذا القانون، نظراً لما سبق وأن أكده، وهو أن ذات الجوهر قابلة للتجديد والتفاوت. أما الأدلة والبراهين التي ساقها ملا صدرا على إثبات الحركة الجوهرية، فإن أهمها يتلخص فيما يلي:

فبناءً على فـرضيــة وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضية، التي أقر بعضها، الفلاسفة السابقون، فإن ملا صدرا، يقرر أن وقوع الحركة هناك يؤكّد وقوعها هنا ـ أي في الجوهر ـ فلا شك أن الأعراض هي وجودات بغيرها. وهي بالتالي تابعة لما تعرض عليه؛ وهو الجوهر، فإذا افترضنا الثبات في الجوهر، فكيف تحصل الحركة في العرض. وهذا معناه أن حركة العرض هنا معلولة لحركة الجوهر. إذْ لا مناص من أن العرض تابع للجوهر في الوجود والحركة معاً. وهذا الدليل، بقدر ما هو مهمّ، ينطوي على إشكالات، اقتضت من فيلسوفنا، شيئاً من التفصيل والجهد في دفع الشبهات المحيطة به. إن ترتيب الحركة الجوهرية على أساس إثبات الحركة العرضية، بناء على علاقة العلة بالمعلول، يمكنه أن يثير إشكالاً آخر، يتعلق بسكون الأعراض. إذْ في هذه الحالة، هل يدل هذا على ثبوت الجوهر؟! بلا شك، إن اعتراضاً مثل هذا، جدير بأن يشكّل تحدياً لمن لا يرى الحركة أمراً دائماً ومستمراً في الأشياء. أما ملا صدرا وهو

يثبت هذا الأمر، فإنه يستطيع الردّ على مثل هذا الاعتراض، بحيث أن دوام الحركة في العرض دليل دوامها في الجوهر. لكن، بغض النظر عن هذا التحليل المختزل، والمنسجم مع جوهر فلسفته، فإن هناك ردوداً ـ ضمنية ـ أخرى، أدرجت في هذا المقام؛ وهي أن الطبيعة الجوهرية، وإن ظلت فاعلة، إلاّ أنها ليست علّة تامة للحركة. بمعنى أو وجودها لا يحتم وجود الحركة. بل إن تأثيرها، رهين بانضمام شروط من الخارج. فإذا ما توفرت هذه الشروط تحققت الحركة في الأعراض. ثم إن الحركة عكس السكون تحتاج في تحققها إلى علّة فاعلة، بينما السكون هو أمر عدمي، فلا حاجة له لفاعل. ولا بد هنا من الإشارة إلى أن الحركة الجوهرية تختلف عن الحركة العرضية من حيث أن الأولى لا تحتاج إلى فاعل طبيعي عكس الثانية. وذلك لأن وجود الحركة الجوهرية هو وجود الجوهر ذاته، فلا يحتاج هذا الأخير إلاّ إلى جاعل للوجود. هكذا ندفع كل إشكال قد يرد بهذا الصدد. وملا صدرا كان دقيقاً جداً وهو يعرض أكثر من برهان على نظريته، كما يدفع كل الإشكالات الممكن إثارتها بهذا الخصوص، وهناك دليل آخر أورده فيلسوفنا على حصول الحركة في الجوهر، وهذا ما يمكن أن نسميه بمؤشرة الحركة الجوهرية. وهو قريب جداً من الدليل السابق، من حيث أن حصول الحركة في الأعراض، علامة على وقوعها في الجوهر؛ انطلاقاً من أن كل جوهر يستلزم وجود عوارض لا تنفك عنه، وهي في نسبتها إليه، كنسبة الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع. هذه الأخيرة التي تعتبر مشخصات؛ وهي من شؤون وجود الجوهر. ويعتبرها ملا صدرا، علامات للتشخّص. فالحركة الجارية في هذه العوارض، إنما هي علامة على التحولات التي تجري في الجوهر. ويلخص دليله في النص التالي:

«كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه، نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الإشتقاقية إلى الأنواع، وتلك العوارض اللازمة، هي المسمات بالمشخصات عند الجمهور. والحق أنها علامات للتشخص، ومعنى العلامة هاهنا، العنوان للشيء المعبّر بمفهومه عن ذلك، كما يعبّر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي، كالنامي للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للإنسان، فإن الأول عنوان للنفس النباتية، والثاني للنفس الحيوانية، والثالث للنفس الناطقة، وتلك النفوس فصول اشتقاقية، وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية، فإن

كلاً منها جوهر بسيط يعبّر عنه بفصل منطقي كلّي من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي، وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها. وعلى هذا السؤال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص فإن التشخّص بنحو من الوجود إذْ هو المتشخّص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عن انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحار والنار. فإذا تقرر هذا فنقول: كلّ شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلاً أو بعضاً كالزمان والكموالوضع والأين وغيرها فتبدلها تابع لتبدّل الوجود المستلزم إياها بل عينه بوجه، فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات إنه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني، وهذا هو الحركة في الجوهر إذْ وجود الجوهر جوهر كما إن وجود العرض عرض»[1].

ولم يكتف ملا صدرا بهذه الأدلة والبراهين، في إثبات نظريته في الحركة الجوهرية. بل سرعان ما أردفها بدليل يكاد يغطي بأهميته القصوى على جميع الأدلة السابقة؛ وذلك من حيث كونه برهان ينبني على مقدمات أساسية، تتعلق بنظريته في الزمان. حيث تتكامل نظريته في طبيعة الزمن وصلته بالأجسام، وأيضاً نظريته في أصالة الوجود؛ لتنتهي إلى إثبات الحركة الجوهرية على نحو من الدقة والمتانة. وحتى يتسنى لفيلسوفنا إثبات نظريته هذه، يقدم معالجة جديدة ـ أيضاً ـ لمفهوم الزمان، تجعله بُعداً كمّياً للأجسام، على شاكلة الأبعاد المكانية الأخرى للجسم. فالزمان، حسب ملا صدرا، مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين «كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة»[2]. فهو أمر ممتد، وكمي؛ قابل للقسمة إلى ما لا نهاية. وهو البعد الرابع للأجسام، إذْ «جميع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها في الزمان والتغير، مندرجة تحت مقولة، «متى». كما أنها واقعة في المكان مندرجة تحت مقولة «أين»..»[3].

---

(1) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ١٠٤.
(2) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ١٤٠.
(3) الأسفار الأربعة، ج٧، ص ٢٩٣.

أمـا علاقة الزمان بالحركة، فهي في نظر ملا صدرا، علاقة وثيقة جدّاً، بحيث لا يمكن أن تحصل حركة من دون زمان أو أن يكون زمان دون حصول الحركة. والزمان السيّال هذا في تصرمه التدريجي، هو مجرد حاكي عن التغير الحاصل في الشيء الزماني. ولم يقرّ ملا صدرا، أسلافه السابقين على اعتبار الحركة علّة وجود الزمان أو العكس. أو أن الحركة هي واسطة في الثبوت أو العروض بين الأجسام والزمان، بل إنه اعتبر اتصاف الأجسام بالحركة والزمان معاً، اتصافاً حقيقياً، ورفض القول بالواسطة. فالزمان هو بُعد أصيل في الأجسام كما هي الأبعاد المكانية الأخرى، الحاكية عن وجوده. ولهذه النسبة المباشرة للزمان على صعيد الأجسام، أهمية كبرى، تنسجم مع نسبتها إلى الجواهر. وعلى هذا الأساس يمكننا القول، أن الزمان مثل الأبعاد المكانية، هو من شؤون الجوهر الجسماني، فلا يعقل وجود جوهر بدونها. فإذا ما كان الزمان مقوم لوجود هذه الأجسام، فمعنى ذلك أن لهذه الأخيرة، حصول تدريجي. وعلى هذا الأساس، أيضاً، يمكننا القول أن ملا صدرا ـ ربما دون وعي منه ـ أثبت الحركة في جميع الأجسام دون استثناء، وإن كان قد حصرها في المقولات الخمس.

ولا تفوتنا الإشارة إلى أن ملا صدرا، يستند في كل براهينه (على الحركة الجوهرية) على مجموعة من النصوص الشرعية، أيضاً، تأكيداً على منهجه في التوفيق بين الحكمة والشريعة، وتعزيزاً للمنظور الإشراقي المتاخم لطريقته البحثية. وهو يرى أنه ليس أول حكيم قال بذلك، بل إنه استلهمها من القرآن الكريم، الذي دلّت آياته على هذه الحقيقة الباطنية للأشياء. «وأمّا رابعاً فقولك هذا مذهب لم يقل به حكيم، كذب وظلم؛ فأول حكيم قال به في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو أصدق الحكماء»[١].

وقـد أورد جملـة مـن الآيـات القـرآنيـة تدل من بعيد أو قريب على حقيقة التغير والاستحالة والتبدل. وهي كالتالي[٢]:

ـ «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مرّ السحاب».

ـ «بل هم في لبس من خلق جديد».

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ١١٠.

(٢) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ١١٠ ـ ١١١.

- «يوم تبدل الأرض غير الأرض».
- «فقال لها وللأرض إئتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين».
- «كل أتوه داخرين».
- «على أن نبدّل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون».
- «إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد».
- «وكل إلينا راجعون».
- «وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظه حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون».

وكل هذه الآيات تدل بشكل أو بآخر، على إحدى ضروب الحركة. وعلى الرغم من أن جمهور أهل التفسير، أرجعوا ظاهرة مرور الجبال في الآية الأولى، إلى أحداث يوم القيامة، إلاّ أن ملا صدرا أوردها، هنا في عالم الدنيا ـ وقد وفّق لذلك ـ؛ لأن حركة الجبال كما تحكي عنها الآية الأولى، تتعلق بحركة غير مشهودة. والحقيقة، أن كل ما يتعلق بعالم القيامة ـ عالم الشهادة ـ هومشهود ومرئي. ثم إن ثمة قياساً تجريه الآية بين حركة الجبال وحركة السحاب. أي أن الحركتين لهما قاسم مشترك من حيث هما معاً ليستا ذاتيتين. فحركة السحاب ـ على الرغم من حركتها الكمية ذاتها ـ معلولة لحركة الريح. فأيضاً، الجبال، وعلى الرغم من التغير الداخلي الجاري فيها، تبقى لها حركة أخرى معلولة للأرض التي هي «أوتاداً» لها. فعلى الرغم من ثباتها الظاهر، هي متحركة. غير أنه يلاحظ نوع من الغموض في مغزى الآية الأخيرة، فيظهر أنها لا تؤدي الغرض في إثبات الحركة؛ لولا أن ملا صدرا لا يفوته إخضاعها إلى تأويل ممتاز، حيث يقول: «وجه الإشارة إلى أن ما وجوده مشابك لعدمه وبقاؤه متضمن لدثوره، يجب أن يكون أسباب حفظه وبقائه بعينها أسباب هلاكه وفنائه. ولهذا كما أسند الحفظ إلى الرسل أسند التوفي إليهم بلا تفريط في أحدهما وإفراط في الأخرى»[1]. فهو هنا يشير إلى أن الحركة بما هي سبب بقاء الأجسام، فهي أيضاً سبب في دثورها. ولا نعتقد أن ملا صدرا كان متساهلاً في أمثلته هذه، كما رأى البعض، بل هي أدلة موحية

---

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، ص ١١١.

إذا ما أخضعناها إلى منظور تأويلي يخرجها على ظاهرها. مع أن هناك قسم منها، دلّ بما فيه الكفاية من الوضوح، على حصول الحركة والتبدل في الأجسام.

وبهذا يكون ملا صدرا قد أوقف التفكير الفلسفي ـ المشائي ـ على رجليه، بعد أن ظل منقلباً على رأسه. كما لا شك أن انقلاباً كهذا، ذو أهمية كبرى على الفلسفة والعلوم معاً.

لقد جاءت فلسفة ملا صدرا مفعمة بمضامين علمية غزيرة، تمثل أساساً لما ستشهده الثورة الثقافية والمعرفية في تاريخنا المعاصر. فكان أن أصّل ملا صدرا مفهوم الوجود قبل كل من هيدغر وسارتر، حينما قال بحقيقة الموجود وظهوره وزمانيته. كما فجّر مفهوم الحركة الشاملة قبل الديالكتيك الهيغلي والماركسي بقرون عديدة. بالإضافة إلى ابتكارات أخرى كنظريته في النشوء والتطور، والميكانيكا.. كل هذا يجعل من فيلسوفنا ـ بحق ـ أحد أكبر الممهدين المجهولين للثورة العلمية المعاصرة.

وعوداً إلى سياق بحثنا، نستطيع القول، أن ملا صدرا هو واحد من أساطين الفلسفة الإنسانية. وهو بالتالي يمثل ذلك المنحى العقلاني الذي أسسه كل من الخواجة الطوسي والإمام الحلّي في الفلسفة والكلام. والكل يمثل حلقة أساسية في المسار الفكري للمدرسة الإمامية.

لقد اشتغل الإمامية داخل حقل الفلسفة مثلما اشتغلوا داخل حقول أخرى، برؤية نقدية، ما كانوا ليرتادوها، لولا هذه النزعة العقلانية التي أتحفهم بها تراثهم النظري، من حيث تفتحه على عالم المعرفة من أوسع أبوابه، ألا وهو: أهمية التفكير، وحجية العقل، وبالتالي الاجتهاد المستدام والنظر المبدع. فقد ظهر أن الإمامية، سواء أكانوا أخبارية أو أصولية في مجال التشريع.. أو كانوا إشراقيين أو مشائيين في مجال الفلسفة.. فإنهم جميعاً يقفون على رؤية عقلانية، ومتون متفتحة على النظر، وهو ما سنوضحه أكثر في مجال التشريع والاجتهاد والبحث في روح القوانين!

* * *

الفصل الرابع

أصول التشريع

«... إن الدراسة الموضوعية النافذة لهذا المعطى التشريعي لا تتم إلاّ في ضوء هذا التداخل المعرفي لمكونات العقل الإمامي. وهذا إنما يحكي عن خاصية «بنيانية» لعقل يتمظهر نشاطه في مختلف الأطر المعرفية، ويتداخل النظر فيه أنطلوجياً ومعرفياً وأخلاقياً..».

المؤلف

تمتد معالجتنا لهذا المبحث ـ ذي الأهمية البالغة، على صعيد النظر الإسلامي في روح القوانين، إلى عرض كل ما من شأنه، إفادتنا في ضبط مواقع تجلِّي أو كمون، النزعة العقلانية في ذلك الموروث الثقافي الإمامي عموماً، من خلال رصدها في عمليات تأصيل الشريعة وأصول الاجتهاد الفقهي، على الوجه الأخص. الأمر الذي يتطلب قدراً من الإحاطة والإلمام، بأهم التمفصلات التأريخية لمسار تأصيل الأصول الشرعية ونشأة التدوين بصورة عامة داخل التجربة الإسلامية؛ هذا كي نتمكن من وضع التجربة التأصيلية الإمامية في مسارها التاريخي، وكذا، ملامسة مواطن التميز والخلاف فيها من جانب آخر. إذن، وإن لم يكن من وظيفة هذه الدراسة، التعرض إلى فصول وجزئيات تأريخ التأصيل وملابساته، فإننا، وللأسباب المذكورة، سنثير جملة من الموضوعات في حدود ما يخدم غرض البحث، ومن أجل الدخول مباشرة إلى تحليل معطيات أصول التشريع الإمامية.

من خلال وجهة نظر عامة نقول، أن موضوع الاجتهاد والتأصيل في ميدان الشريعة لم يكن يعني أكثر من ضرورة، أو «حاجة تاريخية» داهمت المسلمين، من جراء البعد عن زمن النصوص، وفقْد الصلة المباشرة بالوحي. فقد أدت وفاة المعصوم ـ بشكل عام ـ، إلى نشوء حيرة في موقف المكلفين، إزاء التراكمات المتدفقة للحالات والموضوعات المتجددة في يوميات المكلفين. فغياب الرسول ﷺ المفاجىء، يعني ـ فيما يعنيه ـ توقف على صعيد الجعل الشرعي المباشر والواقعي. وأمام هذه الحيرة الملحة، نشأ موقف قلق من عموم الشريعة، إذْ لم يعد أمام المكلفين سوى أمرين اثنين: إما إطراح حكم الشريعة في هذه الموضوعات المتجددة، والأخذ بالرأي المستقل، أو القيام بما يحفظ كيان الشريعة من الاندثار، تحت قسوة التحدي المتراكم لهذه المتغيرات الشخصية والجماعية لجمهور المكلفين. فبصورة من الصور، كان النصّ الشرعي قد بدأ يشهد أزمة خطيرة، من حيث لم يعد ـ كما كان بالأمس ـ يغطي، وبصورة مباشرة، تلك الحاجات الملحة في دنيا المسلمين وشؤونهم المتغيرة، خصوصاً بعد انفتاحهم في دورتهم الثقافية والحضارية، على شعوب وأمم، وبالتالي

على تقاليد وأنماط وتطلبات جديدة ومختلفة تبدأ بجزئيات الموضوعات الواردة في حياة الأشخاص، حتى متغيرات النظم الإدارية والسياسية والعرفية في حياة الجماعات. ولا ننسى عاملاً آخر، ساهم في تعميق تلك الأزمة أو (لعله) باعثها الرئيسي؛ وهو ذلك الفهم المتردد والخاطئ للنصّ، الذي ظل سائداً منذ الأحداث التي فجّرها قرار توحيد القراءات، وحرق المصاحف، وخلق رقابة شديدة على جمهور القرّاء في عهد عثمان. فقد كان فنّ التأويل هو التقليد الرئيسي عصرئذ في تثوير النصوص واستلهام الأحكام منها. فهي حرب كاسحة ضدّ القرّاء والتأويل معاً؛ أدّت إلى تردّي على مستوى علاقة النص بالمعنى من جهة، وعلاقته بالموضوعات المتجددة من جهة أخرى. هذا الواقع الأزموي للنصّ هو ما سيكرسه النظام البياني الذي دشنه عصر التدوين. مما نتج عنه فهم سطحي للنصوص، يقوم على إغفال الأبعاد الأخرى لما بعد الظهور العرفي للنص. إن لهذا العامل دور كبير في نشأة الاجتهاد وقيام القياس مقام نصوص محنطة، فاقدة لديناميكيتها الدلالية، حيث انتهت إلى صيغ لفظية جامدة، تتأطر داخل سياج المعنى الوحيد، بالإحالة الوحيدة ـ الممكنة ـ إلى أسباب النزول، وخصوصية المورد الأول. الأمر الذي أدى بالفعل إلى نشوء ظاهرتين متباينتين: الأولى، تتعلق بحالة الفوضى العارمة في النظر الفقهي، وغياب المعايير الضابطة لعملية الاجتهاد، وغموض الآليات الاستنباطية بفعل سيادة التلقائية والرأي النابع من أعراف ومستوى مدارك الناس وأفهامهم حينئذ. والثانية، هي حالة تضخم قصوى لثقافة الإستذكار، وسيطرة مؤسسة الحفاظ، وتقزيم حالة الدراية والفهم المتجدد للنصوص. لقد أصبح بعد ذلك، الاجتهاد والقياس والاستصلاح، أسباباً رئيسية في إنشاء معظم الوظائف العملية على صعيد الممارسة الشرعية للمكلفين. طبعاً، هناك تمفصلات أساسية، جداً، لم يوليها الباحثون اهتماماً حقيقياً؛ نظراً لعدم انسجامها وخضوعها لمعطيات عصر التدوين؛ تتعلق أساساً بجملة الملابسات التاريخية والنزاعات الايديولوجية، التي واكبت أحداث مشروع التدوين، منذ فصوله الأولى. فلقد مرّت حركت تأصيل الشريعة وانتظام قوانينها من مخاضات شديدة يصعب تناولها أو مقاربة التداخل المكثّف لجملة من العوامل في صميم نشأتها وتأسيسها وكذا تطورها وصيرورتها. فقد لعبت ظروف تاريخية وسياسية دوراً حاسماً في تحديد ضوابط النظر الفقهي وآلياته. وهي ظروف

فجرّتها أزمة النظام السياسي التاريخي للمسلمين، حيث ظلوا طيلة دورتهم الثقافية أعجز من أن يكونوا قادرين على الوصول إلى اتفاق نظري، أو شراكة على صعيد التصور العام للسلطة في الإسلام. فعلى هامش تلك الصراعات الطاحنة بين مختلف الفرقاء، في المجال السياسي، ظهرت عدة انعكاسات في صميم الموقف الفكري الذي بلغ أوجه في الخلافات الكلامية، واستمر الجدل على أشده في مجالات أخرى، كالفقه وأصوله وعلم اللغة وآدابها. ولم ينج من هذا الصراع سوى ميدان الفلسفة الذي ظل خارج تأطير حركة التدوين، وفي حوزة التيارات المعارضة، حيث وجدت فيه ـ هذه الأخيرة ـ ميداناً مناسباً لصياغة نظرياتها في المعرفة، بنوع من الاستقلال النسبي.

وما دام أن الفرقاء كانوا مدفوعين إلى إيجاد مسوغات شرعية لمواقفهم السياسية، فإن اهتماماً كبيراً بدأ يتبلور بكل من القرآن والسنة، ويتأسس تدريجياً ضمن التوترات السياسية التي ما فتىء يجمل بها الكيان العربي. وطبيعي إذ ذاك أن تبدأ هذه البوادر في المراحل الأولى للخلافة، وبعد الشرخ الكبير، الذي تركه النزاع حول من يخلف الرسول ﷺ بعده، في سقيفة بني ساعدة. وهو نزاع كان أساساً لبروز وجهتين للنظر الأولى تتلخص في نظرية الخلافة القائمة على «الرأي»، والثانية، نظرية الخلافة القائمة على «النص». ولم يلاق القائلون بالخلافة المنصوص عليها، كبير عناء، من الناحية الأيديولوجية، طيلة الفترة التي سبقت عصر التدوين وتأصيل الأصول. فقد كانت هناك مساحة، لم تزل مفتوحة، لبناء تراث احتجاجي كبير؛ ما كان للطرف الآخر إلا أن يسلك ضده سبيل الحصار والمواجهة العسكرية، وشن حروب ومعارك سياسية طويلة الأمد. ففي الحقيقة، لم تكن مجريات الصراع حول الخلافة ـ التي ما استل سيف في الإسلام على أمر أكثر منها، كما يذهب الشهرستاني ـ تنبني على معايير دقيقة، تتمتع بالوضوح الكافي ـ بالنسبة للطرف المتشبث بالرأي ـ. فقد كان هنالك أكثر من شعار داخل السقيفة، وعدد من المسوغات الخطابية، كلها تريد إسناد هذا الموقف أو ذاك.

وما أن مرت هذه الفترة، حتى وجدت لها مراجعة نظرية في عصور متأخرة، وبصورة أقل حسماً، في مطلع القرن الثاني الهجري. فقد أدّى تمسك أنصار «النص» بموقفهم والتبشير به في مختلف الأمصار إلى إرباك في الموقف الرسمي، الذي ظل يعاني من حالة ضعف وفقدان المصداقية، فيما يستند عليه من مسوغات ايديولوجية؛ سيما وأن

التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، قد ساهمت في اختراق ذلك الجدار الأيديولوجي السميك، الذي تسلح به الكيان السياسي الأموي والعباسي. ولم توفّر له كل محاولات الفقهاء، أدنى مبرر متين، يؤهله لصدّ الخطاب الآخر، المعارض. هذه المبررات التي بلغت قمة أوجها مع «الأحكام السلطانية» للماوردي خلال القرن الخامس الهجري. وهي محاولة، لصياغة تصور عام للنظام السياسي في الإسلام، بناء على رؤية استقرائية، وأيضاً تسطيحية لواقع التجربة السياسية للخلافة في مختلف أطوارها وأعصارها. ومع ذلك، فقد أبانت عن عجز كبير، في إيجاد مسوغ نظري، نموذجي لنظرية السلطة في الإسلام، مما زادها هشاشة، وأضفى عليها لوناً تبريرياً وتلفيقياً. وهو ما تنبىء به هذه المرحلة من ضعف في الكيان العباسي، مع سيطرت بني بويه على مقاليد الأمور. ولا نغفل تلك الأهمية التي انطوت عليها نظرية ابن خلدون، من حيث أنها ـ وبغض النظر عن طبيعة مقاصدها ـ ظلت تمثل التفسير الموضوعي لظاهرة نشوء السلطة في التاريخ العربي، على أساس المنظور العصباني. لقد أظهرت ـ وللأسف في زمن متأخّر جدّاً ـ قراءة ابن خلدون، أن تجربة الخلافة الإسلامية ظلت مثل نظيراتها، في كل مجال عمراني، تستند إلى معايير دنيوية، أكثر من استنادها إلى الشرع. وبذلك يمكن القول، أن ابن خلدون، رغم كل ما أحاط به تحليله، من رواسب تلفيقية ـ كفقيه طاعن في مداهنة الخلفاء وتبرير سياسة عصره، ومعطيات الموروث الرسمي ـ كان قد أخرج فكرة الخلافة، في إطار المنظور السنّي، من دائرة التبرير والغموض، إلى نطاق التحليل العلمي والموضوعي. وهذا الموقف ـ لا أقلّ في مجال التأريخ للكيان العربي ـ مثّل رأياً فاضحاً، وقطيعة حاسمة، دشّنت عصراً جديداً في التفكير السنّي، يختلف في أسلوبه ـ وإن حافظ على مقاصده ـ عن مناهج عصر التدوين والتأسيس، الذي ظل مثقلاً بغموضه، ونوعاً ما؛ خجولاً بأزمته.

ولم يتحرر تراث عصر التدوين، بصورة جذرية، من تلك الملابسات، بل ظل مرهوناً بالأيديولوجيا السياسية السائدة. ولا شك في أن أمراً كهذا، يبدو طبيعاً، خصوصاً لما نعلم أن الغموض والإلتباس والتردد، الذي واكب مجمل حركة التدوين، ينبع من صميم الأيديولوجيا التلفيقية التي ظلت رهاناً تاريخياً للكيان السياسي العربي. فإذا كانت الايديولوجيا في حقيقتها، لا تقدم أكثر من صورة ماكرة عن الواقع، فحتماً،

سيلازمها ذلك الغموض والإلتباس. لا ننسى أن مشروع التدوين دُشّن بقرار من خليفة، كما انتهى بقرار منه أيضاً. وبقي هذا النشاط يضعف ويشتد، بحسب طبيعة الظروف التاريخية وملابساتها السياسية بالدرجة الأولى. وهذا أمر يظهر جليّاً في حركة الترجمة، ومشروع التثاقف الذي دشّنه المأمون العباسي، وسار عليه باقي الخلفاء. فقد بدت لنا هذه التجربة وكأنها خضعت لمسار تثاقفي اعتباطي، تم في تلقائية وعفوية، وبفعل «حلم» بريء للمأمون. مع أن حركة نقل المعرفة، ونقل التراث الفارسي واليوناني، لم تطال مجال النظام السياسي وفلسفة القوانين في المدينة اليونانية. في مقابل هذا الموقف، فتح العصر العباسي الباب على مصراعيه لاحتضان المنظور السياسي الفارسي وثقافته السلطانية، الذي كان يقوم على معايير، لا تتجاوز الضوابط القيمية ـ الأدبية ـ لما ينبغي أن يكون عليه الملك العادل، مع تضخم في أدبيات الولاء وعقيدة الطاعة في علاقة الرعية بالسلطان. ونحن هنا نتساءل عن الأسباب التي منعت كلا من الفارابي وابن سينا وغيرهما، من تجاوز الإرث الفلسفي اليوناني إلى الأخذ بنظريتهم في تدبير المدينة؟ وكيف غاب عنهم الاهتمام بكتاب الجمهورية لأفلاطون أو السياسة لأرسطو، وانكبوا على كتاب ما وراء الطبيعة وأثولوجيا وغيرهما من المأثورات الميتافيزقية الإغريقية. فقد كان أولى بالكيان السياسي العربي ـ التاريخي ـ يومئذ، أن ينفتح على التراث السياسي اليوناني من أن ينفتح على التراث الفارسي؛ ذلك بأن نظرية الشورى ـ لا أقل كما أكدت عليها حركة التأصيل السياسي العربي، الأولى ـ أقرب إلى النظام الديمقراطي اليوناني منه إلى النظام الفردي والاستبدادي الفارسي. فلأن كان المسلمون قد تفادوا الأخذ من فنون الإغريق لأسباب عقائدية تتعلق بالتوحيد، فإن الأسباب الأخرى التي منعتهم من استلهام عناصر النظرية السياسية اليونانية راجع إلى الرقابة الأيديولوجية الشديدة لكيان سياسي يقوم على نبذ الشراكة وتقنين مبرمج لنظرية السلطة في الإسلام. إن معنى هذا أن عملية التدوين، وبصورة عامة، ظلت رهينة بهذه الرقابة، ومتأطرة داخل رؤية أيديولوجية شديدة البطش.

إن الفكرة الأساسية التي بنى عليها العلماء إبّان فترة تأصيل العلوم، هو أن الكفاءة الفقهية في العهد الأول، كانت تتم في ظل مناخ، تغلب عليه روح التلقائية المستندة إلى سليقة جيل محايث لزمن الوحي. فما كان يصدر من آراء خلال هذه

الحقبة، كان ينطلق من روح متشبع حدسياً بمنطق الاجتهاد وملكة الاستنباط. لذا لم يفعل علماء التأصيل سوى أن استخرجوا هذه المناهج من محتوياتها، لتكون مقدمات المجتهد في طريق استنباط الفتيا الشرعية من مواردها المقررة. لقد كان الفقه ثمرة لعلم الحديث، مثلما كان علم الأصول، سليل علم الفقه. وبما أن كلتي الصناعتين ذات صلة وثيقة بالكتاب والسنة، فإن عربية القرآن، فرضت الاهتمام بتأصيل اللغة العربية وآدابها. وهنا نجد الموقف ذاته يتكرر على أساس التمكين لسلطة القديم على المعاصر، والسابق على اللاحق. وهو موقف قيّد كثيراً من إمكانات اللغة، وحال دونها ومواكبة تطورها التاريخي، بصورة طبيعية وعلى نحو مستقل. فالذهنية المسيطرة على مشروع التدوين تتلخص في إضفاء أهمية قصوى على الجيل الأول. فهذا الأخير، هو المالك الحقيقي لسلطة المعرفة، وسرٌ كمالها. وصاحب السليقة النقية، المجردة عن شائبة التكلف والمران، المنبثة عن ضعف الملكة؛ سواء في مجال اللغه أو الشعر أو الشريعة. وباستثناء مجال الأحكام الشرعية، فإنّ القديم، اْمتدّ إلى ما قبل عصر الرسالة. فطلب التمكن من اللسان العربي، إنما ظل متوقفاً على براعة في استيعاب الموروث العربي لما قبل الإسلام، إلى حدّ الاتقان؛ في الشعر الجاهلي، وجودة البيان العربي كما تبرزه هذه المتون الأدبية، إلى الحدود التي غدى فيها الشعر الجاهلي إلى جانب القرآن، معياراً أساسياً في تقعيد اللغة العربية، وصياغة قوانينها ـ نحواً وصرفاً وبلاغة ـ وإرساء أوزان الشعر ـ العروض ـ. ولما كانت حركة التدوين تصطدم بين الفينة والأخرى، بنماذج من داخل الموروث العربي ذاته، على نقيض ما انتهى إليه عصر تأصيل الأصول ـ في اللغة وآدابها ـ أو القراءات والفتيا ـ في مجال التشريع ـ فقد لجأت إلى صياغة موقف يؤسس بصورة قطعية لما يسمى في عرف المؤصلين، بظاهرة «الشاذ»، المساوق للناذر، المخالف. إن فكرة «الشاذ» في نهاية المطاف، هي من أخطر ابتكارات عصر التدوين، من حيث أنها ظلت تخريجاً منهجياً لكل ما لا يوافق ـ في الصميم ـ البناء التوفيقي الذي تقوم عليه أيديولوجيا عصر التدوين، فهي تمثل من ناحية أخرى، الوجه الآخر، لظاهرة «الابتداع» في الشريعة، أو «الزندقة» في المعقول من علم الكلام والفلسفة وأصول الاعتقاد.. أو «الرفض» و«الخروج»، في مضمار الانتماء السياسي. ثمة إذن ـ حينما نحقق في العلاقة بين مختلف مكونات التراث المعارض ـ مصادرة تاريخية، وإبادة ممنهجة، تولتها حركة التدوين، بمختلف

إمكاناتها وفعالياتها، لترسيخ جملة من القيم والعلائق، ظلت جميعاً تعمل على إرساء صرح أيديولوجيا معينة، وإقصاء ما دونها. لقد سارت حركة التدوين على هذا المنوال، ضمن مناخ سياسي مضطرب، ومتوتر. وهي في جميع الحالات تكاد تتواطأ على هدف ما؛ هو خلق ثقافة وسطية توفيقية، أو بالأحرى تلفيقية، تؤسس في النهاية، لمنظومة أفكار تتناغم مع كيان أمة، تناثرت كل مكوناته السياسية وعراه الاجتماعية. ولم تكن هذه الأيديولوجيا تؤمن حقّاً، بأهمية الوحدة، والمضمون الروحي للأمة، خصوصاً وأنها ظلت تاريخياً تهدّ صرح هذه المفاهيم. وحينما يتجه كيان ما سياسي إلى رجّ مقومات الوحدة والمضمون الروحي للأمة، فإنه لا طريق يبقى أمامه، غير فرض هذه الأسس، في مناخ من الإقصاء والنفي والتحكم المستديم في البنائين الفوقي والتحتي لحياة العمران!

التدوين وتاصيل الأصول

دشنت حركة التدوين منعطفاً أساسياً ـ وخطيراً أيضاً ـ في تاريخ الفكر العربي. فقد أحدثت قطيعة نهائية مع مرحلة كاملة من الحياة الثقافية العربية، قامت على أساس التداول اللاّ منظم للمعرفة. وظل المضمار التداولي لهذا الموروث الثقافي، في كل مناحي المعرفة، خاضعاً لمبدأ السليقة والتلقائية. ففي مجال اللغة، لم يكن التعلم يتطلب أكثر من السماع، والنشأة في بيئة أصيلة في استعمال اللسان العربي؛ حيث ظل المجال المفضل لذلك، «البوادي»، والبلاد البعيدة عن مؤثرات العُجمة. وهنا يتم التعلم بصورة طبيعية جداً. . يعبر عن ذلك ابن خلدون: «فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم، كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها فيلقنها أولاً ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل وتعلمها العجم والأطفال. وهذا هو معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع أي بالملكة الأولى التي أخذت عنهم ولم يأخذوها عن غيرهم»[1].

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص ٦١٤، مصدر سابق.

إن عصر التدوين كان طفرة في الحياة العربية، حققت من خلالها نقلة من التداول التلقائي، إلى عصر نمط الثقافة النّسقية، ومن ثمة إلى عهد انتظام المعرفة وتأصيل النظر؛ ليصبح العلم رهين الاستيعاب القائم على أصول واضحة ومرسومة. فعهد التدوين، إذن جعل المعرفة ممكنة للعرب وغيرهم، من أولئك الذين لم ينصهروا في المجال، أو في ظروف فساد اللسان وسيادة العجمة. وإذا ما تركنا جانباً، الحديث عن حركة تأصيل الأصول، واكتفينا بحركة التدوين بالمعنى العام، للموروث الثقافي العربي، فإننا بلا شك سنصادف شكوكاً تحوم حول تاريخ نشأة التدوين. هناك البعض مثل أبي حامد الغزالي، يرجع نشأة التدوين إلى منتصف القرن الثاني للهجرة؛ فيما يردّه البعض الآخر إلى العهد الأول. والحقيقة، أنه لو أريد من التدوين، بداية جمع القرآن وتدوين السنة، فلا أحد يشك في أنه انطلق إبان العهد الأول. فقد تمت أولى بوادر التدوين في جمع القرآن في عصر الخليفة الأول، وبإيعاز من عمر بن الخطاب، كما تدل بعض الروايات. وقد كان من المفترض أن يباشروا ـ للأسباب ذاتها ـ إلى تدوين الحديث، لولا أن الخلفاء في بداية الأمر، منعوا تدوينه، لأسباب غامضة[1]. وهناك ـ بالتأكيد ـ أسباب دعت الخليفة الأول إلى جمع القرآن، وهي دوافع تتصل بالأوضاع التاريخية المتغيرة، أهمها الخوف على ذهاب القرآن من صدور الحفاظ؛ حيث بدأ عددهم ينقص تدريجياً من جراء الحروب والمعارك والشيخوخة. طبعاً، ثمة عوامل أخرى تفسر لنا هذا الإصرار على جمع القرآن بصورة رسمية، وهو ما سنتركه إلى مورد آخر من هذا البحث. إلا أن السؤال الذي لا يفتأ يلحّ في هذا المورد، هل تمت عملية التدوين، وجمع القرآن من الأفواه والصدور.. أم أن هناك وجوداً لمدوّنات مكتوبة سابقة لهذا العهد؟

ربما لو ثبت بأن التدوين كان قد بدأ في عصر الرسالة، فإن وجهة النظر التي استند إليها أغلب مؤرخي عصر التدوين، ستنهار رأساً، سيما وأن رأياً كهذا، يجعلنا

---

(١) يذكر ابن سعد في طبقاته أن «الأحاديث كثرت على عهد عمر بن الخطاب فأنشد الناس أن يأتوه بها فلمّا أتوه بها أمر بتحريقها» (طبقات ابن سعد ٥/ ١٤٠ بتوسط معالم المدرستين، ج٢، ص ٤٤ ط٢ ـ ١٤٠٨، طهران) وقد دلت سلسلة من الأخبار على أن موقف الخلفاء الأوائل من تدوين السنة، ظل يشوبه نوع من التردد، وأحياناً يتم التصريح بالمنع؛ راجع في هذا الإطار، معالم المدرستين، للسيد مرتضى العسكري، وأضواء على السنة المحمدية، للأستاذ أبو رية.

نجزم بأن حركة التدوين، كانت تتجه وجهة ثانية، وتتكامل بصورة تدريجية في تناغم مع تطور العمران وبروز المدنية العربية. وقد يكون الأمر بالتالي، يتعلق بتغيّر طارىء في مسار التدوين، وليس بتدشينه، فالحديث عن تدوين القرآن، يحيلنا إلى ثلاث حالات:

الأولى: تتعلق بكتابة الوحي، وهي عملية تمت على أحسن وجه في عهد الرسالة.

الثانية: ما يتصل بقرار جمع القرآن في عهد الخليفة الأول.

الثالثة: ما يتعلق بقرار توحيد القراءات في عصر عثمان.

وتبقى الإشكالية الأساسية هنا؛ هل عملية جمع القرآن في عهد الخليفة الأول، استندت إلى المحفوظ في الصدور والمنقول بالرواية؟ تحيلنا رواية البخاري، إلى تاريخ التدوين وأسبابه، في خبر منسوب إلى زيد بن ثابت، يقول[1]:

«أرسل إليّ أبو بكر مقتل أهل يمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر: إن عمر أتاني. فقال: إن القتل قد استمرّ يوم اليمامة بقراء القرآن، وإنّى أخشى أن يستمرّ القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإنّي أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله؟ قال عمر: هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ فتتبع القرآن فاجمعه. فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري، للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر فتتبعت القرآن أجمعه من العسيب واللخاف، وصدور الرجال حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع أحد غيره: «لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم. فإن تولوا فقل حسبي الله لا إله إلاّ هو عليه توكلت وهو ربّ العرش العظيم». حتى خاتمة براءة فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر».

(١) البخاري، كتاب الصحيح، باب جمع القرآن ج٦، ص ٩٨، عن السيد الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٤٠. دار الزهراء، ط٥ ـ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م، بيروت.

وتنقلنا رواية يحيى بن عبد الرحمان بن حاطب إلى موقف آخر(١):

«أراد عمر بن الخطاب أن يجمع القرآن، فقام في الناس، فقال، من كان تلقى من رسول الله ﷺ شيئاً من القرآن فليأتنا به، وكانوا كتبوا ذلك في الصحف والألواح، والعسيب. وكان لا يقبل من أحد شيئاً حتى يشهد شهيدان، فقتل وهو يجمع ذلك إليه، فقام عثمان، فقال: من كان عنده من كتاب الله شيء فليأتنا به، وكان لا يقبل من ذلك شيئاً حتى يشهد شهيدان، فقتل وهو يجمع ذلك إليه، فقام عثمان، فقال: من كان عنده من كتاب الله شيء، فليأتنا به، وكان لا يقبل من ذلك شيئاً حتى يشهد عليه شهيدان، فجاءه خريمة ابن ثابت، فقال: إنّي قد رأيتكم تركتم آيتين لم تكتبوهما. قالوا: ما هما؟ قال: تلقيت من رسول الله ﷺ: «لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم..» إلى آخر السورة، فقال عثمان: وأنا أشهد أنهما من عند الله، فأين ترى أن نجعلهما؟ قال: اختم بهما آخر ما نزل من القرآن، فختمت بهما براءة».

ويبدو من خلال هاتين الروايتين ـ وهناك أُخر تسندها بطرق مختلفة ـ، أن التدوين الحقيقي للوحي، إنما تم على عهد الخلفاء الأوائل. وأن عملية جمع القرآن، تمت بواسطة ما كان مدوناً على الصحف والألواح والعسيب، وأيضاً من صدور الحفاظ. وتكاد توحي هذه الأخبار، بأن القرآن لم يكن مدوناً بصورة كاملة على عهد النبي ﷺ لكننا نصادف أخباراً أخرى تؤكد على أن القرآن دوّن وجمع على عهد الرسول ﷺ وقرئ كاملاً.. ومن تلك الأخبار التي تؤكد على هذا الرأي، حديث البخاري عن قتادة، يقول(٢):

«سألت أنس بن مالك: من جمع القرآن على عهد النبي؟ قال: أربعة كلهم من الأنصار: أبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد».

وذكر النسائي رواية عن عبدالله بن عمر قال(٣):

---

(١) علاء الدين الهندي، كنز العمال، جمع القرآن ص ٣٢١، ط٢، بتوسط البيان في تفسير القرآن، ص ٢٤٣.
(٢) البخاري، الصحيح، باب القراء من أصحاب النبي ﷺ ج٦، ص ٢٠٢، بتوسط البيان.
(٣) السيوطي جلال الدين، الاتقان في أحكام القرآن، ص ٢٠، ج١ بتوسط، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٥١. =

«جمعت القرآن فقرأت به كل ليلة، فبلغ النبي ﷺ فقال: اقرأه في شهر، الحديث». ويبقى السؤال هنا مطروحاً: متى دون الوحي، وكيف؟

إن الأخبار التي تحصر عملية تدوين الوحي في العهد الأول للخلافة، تحوم حولها جملة من الشكوك، إذا ما تحررنا من سلسلة من البداهات، التي كانت تمثل الأساس الأيديولوجي لحركة التدوين. فقد دأبت معظم الدراسات التي عنيت ببحث هذا الموضوع، على إقصاء مرحلة كاملة من حركة التدوين؛ أي عصر الرسالة ذاتها. وقد حصل نجاح كبير في ترسيخ وجهة النظر القائلة، أن عصر الرسالة الأول، ظل عصراً خالياً من أي شكل منظم أو مكتوب للمعرفة. إننا بالتالي أمام مرحلة ـ على الرغم من أهميتها ـ تمثل جيلاً أمياً يفتقر لكل مقومات الثقافة النسقية والتراث المدون. بل لقد بدلت حركة التأصيل، جهدها لإضفاء العبقرية ـ والإعجاز ـ على هذا الجيل، الذي تكمن كفاءته في أميته. ومن هنا لم تبعثهم الحاجة إلى تقييد الوحي بالكتابة في عصر الرسالة، فكانوا يكتفون بالتداول الشفهي لنصوص الوحي. إلاّ أننا نجد صعوبة في تقبل هذا الرأي؛ نظراً لما ينطوي عليه من اضطراب، وتناقض مع المعطيات التاريخية للثقافة العربية. بل عدم انسجامه مع مقاصد الخطاب النبوي، الذي اعتبر الكتابة والقراءة، من أولويات مشروعه الرسالي.

إن المسار التاريخي للثقافة العربية، ينبئ بوقوع جملة من التحولات الحضارية، أهمها ظهور الملامح الأولى للكتابة والتدوين خلال العصر الجاهلي. هذا الأخير الذي يمثل منعطفاً أساسياً في مسار التكوين الثقافي العربي. ونظراً لتلك الأهمية التي تبوأها، أصبح يمثل نظاماً مرجعياً للفكر العربي في العصور اللاحقة ـ بعد مجيء الإسلام ـ في مجال اللغة والشعر، وعدد من الأعراف المحددة لعمليات التأصيل. وقد تميز العصر الجاهلي ـ الذي لا يزيد على أكثر من ١٥٠ سنة قبل البعثة ـ، بأنه عصر النُّضج في الثقافة العربية لما قبل الإسلام. ففيه ظهرت ثورة الشعر العربي، وتكاملت أساليب الفصاحة والبيان في اللسان العربي. إن هذا العصر تحديداً، شهد نُضجاً على مستوى آخر، فضلاً عن تطور اللغة العربية، ألا وهو تكامل أسلوب الخط والكتابة العربيين. وتكاد توحي معظم المدونات التاريخية، بأن تقاليد الكتابة كانت قد شاعت وترسخت

في الحياة العربية، خصوصاً في الحواضر التي كانت قد بدأت تشهد نوعاً من الإزدهار في النشاط التجاري أو الديني، في العهود السابقة للبعثة، مثل مكة والمدينة والحيرة. فلا شك في أن الخط العربي ما كان ليتكامل في هذه الحواضر لولا وجود الحاجة إلى الكتابة الناشئة من تطور العمران وبروز معالم التحضر. يحدثنا ابن خلدون عن هذه العلاقة، قائلاً: «[...] وخروجها [الكتابة] في الإنسان من القوة إلى الفعل إنما يكون بالتعليم وعلى قدر الاجتماع والعمران والتناغي في الكمالات والطلب. لذلك تكون جودة الحظ في المدينة إذ هو من حملة الصناع وقد قدمنا أن هذا شأنها تابعة للعمران، ولهذا نجد أكثر البدو أميين لا يكتبون ولا يقرأون [...] وقد كان الخط العربي بالغاً مبالغة من الإحكام والاتقان والجودة في دولة التبابعة ما بلغت من الحضارة والترف وهو المسمى بالخط الحميري وانتقل منها إلى الحيرة لما كان بها من دولة آل المنذر نسباء التبابعة في العصبية والمجددين لملك العرب بأرض العراق [...] ومن الحيرة لُقّنه أهل الطائف وقريش فيما ذكر»[1]. هكذا تمكن العرب من تطوير خطهم، انطلاقاً من الخط النبطي، واستكملوا جودته في العصر الجاهلي. ولا يخفى أن مردّ حفظ التراث الجاهلي العربي، إنما إلى وجود مدونات مكتوبة، وانتشار فعل الكتابة والتدوين خلال هذا العصر. بخلاف التراث العربي، ما قبل الجاهلي، الذي اندثر وتلاشى في طي النسيان، نتيجة عدم وجود خط عربي أو انتشار في تقاليد التدوين.

وقد وردت أخبار كثيرة، تدل على ما قام به العرب من تدوين أشعارهم وأنسابهم.. مثل خبر النعمان بن المنذر (توفي ٦٠٢ ميلادية)[2] الذي أمر بنسخ أشعار العرب في الطنوج ودفنها في قصره. بالإضافة إلى كتابة المعلقات، التي كانت تكتب بماء الذهب ـ لهذا السبب سميت أيضاً بالمذهبات ـ وتعلق على أستار الكعبة، كما أخبر بذلك ابن خلدون وابن عبد ربه وغيرهما. ويظهر من خلال كتابتها بماء الذهب، أنها تحضى بأهمية خاصة عما هو مكتوب في دواوينهم. ولو لم يكن فعل الكتابة ذائع

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة ص ٤٦٣ ـ سبق ذكر المصدر.
(٢) ابن جنّي، الخصائص، ١/٣٩٢، ط دار الكتب، بتوسط، العصر الجاهلي، د. ضيف ص ١٤١. دار المعارف، مصر (بلا تاريخ).

ومعروف، لما سموها المعلقات، ولكان أولى أن يسموها «المخطوطات». هذا فضلاً عن أن لا معنى لوجود المعلقات المكتوبة، إذا لم يكن الشارع العربي يومئذ أو على الأقل، قسم كبير منه، يجيد القراءة. إن تقاليد الكتابة وثقافة المكتوب في العصر الجاهلي، مما تحبل به أشعارهم وأمثالهم. فكانت الكتابة، ولسعة تداولها أيضاً، عنصر تشبيه في وصف مفاخرهم أو أطلالهم، يقول «لبيد» في معلقته:

وجلا السيول على الطلول كأنها زبر تجد متونها أقلامها

ويقول المرقّش الأكبر:

الدار قفر والرسوم كما رقش في ظهر الأديم قلم[1]

ويورد ابن خلدون قول الشاعر من «إياد»:

قوم لهم ساحة العراق إذا ساروا جميعاً والخط والقلم[2]

ولا شك أن الأدلة التي استند إليها منكروا التدوين المبكر عند العرب، لا تكاد تزيد الشكوك التي تحوم حول هذا الموضوع، لأنها في الغالب جميعها تتجنب الوقوع فيما يناقض تلك المصادرة التي أقرها عصر التدوين، وهي أن لا أثر للكتابة والتدوين عند العرب إلا في العصور المتأخرة؛ وتحديداً في عصر الخلفاء. هنا يورد د. شوقي ضيف عدداً من الأمثلة، لإثبات أن العرب قبل العصر الإسلامي، لم يتوفروا على تراث مدون أو حتى جزء منه، فيقول[3]:

«ولو أنهم [أي العرب] كان لهم كتاب جمعوا فيه أطرافاً من أشعارهم لما أطلق الله جل وعزّ على القرآن اسم الكتاب، فلا كتاب لهم من قبله لا في الدين ولا في غير الدين».

وحتى يضمن الثقة بقوة دليله، يلجأ إلى التشكيك في أمر المعلقات، بناء على رأي ابن النحاس. إن استدلالاً كهذا، في الواقع، لا ينهض على إثبات غرضه، لأنه لا يوافق منطق اللغة ومفهوم السياق، وقرينة الحال، التي تصرف معنى «الكتاب» إلى

(١) شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص ١٣٩.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٦٤.
(٣) د. شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ص ١٤٠.

الوحي المنزل. بل لعل دليلاً كهذا يثبت خلاف مدعاه؛ فاستعمال اسم «الكتاب» في القرآن، دليل على شيوع تقاليد الكتابة والمدونات، ولولا وجود ذلك لما أمكن العرب الأميين فهم ذلك.

إن عصر الرسالة، أتى في سياق هذا التطور في الكيان الثقافي العربي، وفي مرحلة ظل الشعر يمثل فيها «ديوان العرب»، الجامع لثقافتهم. إلى جانب ذلك اعتاد العرب الاحتكاك بأهل الكتاب، الذين كانوا يدونون التوراة والإنجيل، ويتلونها. وهو احتكاك دام فترة طويلة من الزمن، ربما أدى في إحدى المراحل إلى تهويد مناطق وقبائل عربية بأكملها، مثل حمير واليمن. هذا بالإضافة إلى الحنفاء الذين اعتبروا بعدها على ملة ابراهيم، وكان الرسول ﷺ على صلة وثيقة بهم، قبيل البعثة. وقد كان هؤلاء على علم بالقراءة والكتابة، ويستلهمون أفكارهم من تعاليم دونت على شكل صحيفة، تسمى «مجلة لقمان»[١]. فقد أورد صاحب السيرة، ابن هشام، خبراً، يوضح حقيقة هذه المدونة، إذ يروى أن سويد بن الصامت قدم مكة حاجاً أو معتمراً، فقال ردّاً على النبي محمد ﷺ بعد أن بادر إلى دعوته إلى الإسلام، فقال: لعل الذي معك مثل الذي معي، فقال النبي ﷺ وما الذي معك؟ قال سويد: مجلة لقمان؛ فقال: اعرضها عليّ، فعرضها عليه سويد، فقال، إن هذا الكلام حسن والذي معي أفضل منه: قرآن أنزله الله عليّ، وهو هدى ونور. . وتلا عليه القرآن، ودعاه إلى الإسلام، فلم يبعد. وقال: هذا حسن، ثم انصرف سويد»[٢].

وممن تنبهوا إلى هذا الإشكال التاريخي، الباحث العربي حسين مروة، جدير بنا إيراد كلام له في هذا المورد، يقول[٣]:

«من أمثلة اضطراب الأخباريين وتناقضهم أنهم في حين يبالغون بوصف عرب الجاهلية بالأمية والجهل وفقدان القراءة والكتابة، نراهم يعترفون أن الإسلام جاء وفي مكة سبعة عشر كاتباً، مع القول بأنه لم يكن في اليمن حتى كاتب واحد، رغم أن

---

(١) علي، جواد ـ تاريخ العرب قبل الإسلام، ص ٤٠٢، ج٥، ط. المجمع العلمي العراقي ١٩٥٦.
(٢) ابن هشام، السيرة ج١، ص ٢٦٥، نقلاً عن حسين مروة، النزعات المادية، ج١، ص ٣١٨.
(٣) مروة، حسين، النزعات المادية، هامش ص ٢٤٧، ج١.

الواقع على خلاف كل أقوالهم هذه، ثم هم يتحدثون مع ذلك عن أحلاف كتبت لها نصوص ومواثيق كحلف بني خزاعة مع عبد المطلب بن هاشم الذي يقولون أنه كتب في دار الندوة [. . .] كما أنهم يطنبون كثيراً في براعة الجاهليين الشعرية والخطابية التي تدل على عكس ما يصورون عرب الجاهلية به من الافتقار المعرفي المطلق. ومن تناقضهم أيضاً أنهم مع إنكارهم على عرب الجاهلية معرفة القراءة والكتابة إطلاقاً، يشيرون إلى النصوص القرآنية الدالة على العكس، وهي النصوص التي تنبئ بأن القراءة والكتابة كانتا من الأمور المألوفة في الجاهلية الأخيرة. فقد وردت فيها كلمات القراءة والكتابة بمختلف مشتقاتها والكلمات الدالة على الأدوات والوسائل الكتابية مثل كلمات المداد، والأقلام، والسجل، والصحيفة الخ. . حتى أن عزة دروزة في كتابه «عصر النبي» [. . .] أحصى أكثر من ثلاثمئة كلمة من هذا النوع».

ولما نزل الوحي، كان أول ما نزل منه «إقرأ». ولا بد من الإشارة إلى أن أمراً كهذا، على الأقل، حدد أهمية الكتابة والقراءة في حياة المسلمين. ذلك أنها أكدت على أن الطريق الملكي للتعلم، هو القلم؛ **﴿اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم﴾** [اقرأ/ ٣]. والقلم هنا، وبالمعنى الآخر عند العرب، هو الخط؛ لذا أطلقوا على الخطوط القديمة، اسم، القلم المسند، والقلم النبطي. . فاقتران العلم بالقلم، هو تحفيز، إن لم يكن تأكيد على تعلم الكتابة والقراءة. وهو أمر أكّدته «السيرة»، في ذلك الحرص الذي أظهره الرسول ﷺ على تعليم الكتابة، ونشرها بين أصحابه، وفداء الأسرى مقابل تعليم أمّيي المسلمين. ولا نعتقد ـ في ضوء ما وصلنا من سيرة الرسول ﷺ ـ أنه في الوقت الذي حرص فيه طيلة هذه السنوات على محاربة الأمية في قومه وترسيخ تقاليد الكتابة، أن يحجم هو عنها. إذْ حتى من الناحية الأخلاقية، لم يكن من المعهود على النبي ـ القدوة ـ أن يوجه قومه إلى أمر هو يجهله، خصوصاً وقد كان أول معني بالأمر بالقراءة في بداية الوحي: (إقرأ). وقد تكرر الحديث عن القلم والصحف والكتابة في القرآن، مما يدل على أنها ممارسة شاعت في حياة العرب، لا أقل خلال العصر الجاهلي. فقد جاء في القرآن قوله تعالى: **﴿ن، والقلم وما يسطرون﴾** [القلم/ ١٠]. ولا يعقل أن يرد قسم في القرآن، إلاّ بأشياء معروفة لكل من يخاطبهم القرآن من عرب الجزيرة، مثلما أقسم عليهم بمظاهر الطبيعة من سماء

ونجوم، لشدة ظهورها ومعرفة الناس بها، كما جاء فيه أيضاً قوله تعالى: **﴿ولو أنها في الأرض من كثرة أقلام والبحر يمده من بعد سبعة أبحر ما نفذت كلمات الله﴾** [لقمان/].

وتحفيزاً على هذه الممارسة يقول: **﴿ولا تسئموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله﴾** [البقرة/ ٢٨٢].

﴿وليكتب بينكم كاتب بالعدل﴾ [البقرة/].

﴿ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله﴾ [البقرة/ ٢٨٢].

﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ [البقرة/ ٢٨٢].

وقد تكرر لفظ الكتاب والكتابة في القرآن في حدود ٣١٩ مرة. ولو كان الأمر يتعلق بمجتمع أمّي، ما كان هناك من داع لهذا الاستعمال المكثف لهذه الكلمات. هذا بالإضافة إلى أن الوحي سمي ابتداء «قرآناً»، تأكيداً على أنه مقروء. وأن تلاوته تتم بقراءة حروفه وليس باستظهاره.

ومن الناحية الأخرى، نجد النبيّ ﷺ قبل البعثة زاول النشاط التجاري في مكة إلى جانب كبار القوم، وكان ممثلاً تجارياً لزوجته خديجة بنت خويلد، في جميع معاملاتها المالية. وشهد رحلتي الشتاء والصيف.. وأشرف على كتابة العقود.. بل إنه ظل أميناً لقومه في منازعاتهم، وما كانوا يكتبونه من معاهدات الصلح فيما بينهم وشاهدا عليه. كل هذا يجعلنا نستبعد كونه كان «أمياً» إذ لا وجود لدليل يثبت ذلك. خصوصاً وقد اتهمه قومه ـ الذين كذبوه وهم أعرف الناس بأحواله ـ بالكتابة والاطلاع على الدواوين والكتب القديمة، كما جاء في القرآن على لسانهم: **﴿وقالوا أساطير الأولين اكتتبها﴾** [الفرقان/ ٥].

لا شك أن الدليل الوحيد الذي تمسك به معظم المؤرخين وكتاب السيرة، هو قوله تعالى: **﴿فآمنوا بالله ورسوله النبي الأميّ الذي يؤمن بالله﴾** [الأعراف/ ١٥٨].

﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم..﴾ [الجمعة/ ٢].

وهذا في حد ذاته لا يكفي، لتأكيد رأيهم في جهل العرب بالكتابة مطلقاً، وأمية الرسول، بالمعنى المذكور.. «فالأميون» الذين ذكروا في الآية السابقة، لو صح حملها

على معنى الجهل بالقراءة والكتابة، فقد كان في مكة من يجيد القراءة والكتابة، وهم داخلون في هذا العموم. فقد سبق وذكرنا، أن مكة كانت من الحواضر العربية التي شهدت ازدهاراً اقتصادياً، بفعل النشاط التجاري، ومن أكثر المناطق في الجزيرة، اهتماماً بالكتابة وممارسة التدوين، ولا أدلّ على ذلك من أمر المعلقات.

وهناك اختلاف كبير وقع بين المحققين والعلماء، بخصوص أمّية النبي ﷺ ومفهوم «الأُمّي» الواردة في النصوص. فما يظهر من ذلك هو أن مرادها، أكبر من أن تصف مشركي العرب بالعجز عن القراءة والكتابة، بل هي أقرب إلى معنى كونهم أمة لم يكن لها كتاب تقرأه. هكذا يحدثنا الراغب الأصبهاني حول هذا المعنى قائلاً:

«والأمّيّ: هو الذي لا يكتب ولا يقرأ من كتاب وعليه حمل: هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم. قال قطرب: الأمية: الغفلة والجهالة. فالأمي منه، وذلك هو قلة المعرفة. ومنه قوله تعالى: ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلاّ أماني، أي إلاّ أن يتلى عليهم. قال الفراء: هم العرب الذين ليس لهم كتاب. والنبي الأميّ الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل، قيل منسوب إلى الأمة الذين لم يكتبوا لكونهم على عادتهم. كقولك عامي لكونه على عادة العامة. وقيل: سمي بذلك لأنه لم يكن يكتب ولا يقرأ من كتاب، وذلك فضيلة له لاستغنائه بحفظه واعتماده على ضمان الله منه بقوله: سنقرئك فلا تنسى. قيل سمي بذلك لنسبته إلى أم القرى»[١].

هذا ناهيك عن أن هناك روايات تثبت معرفة النبي بالقراءة والكتابة، مثل حديث الدواة والقرطاس، وخبر صلح الحديبية[٢].

لقد تحدث جمع من العلماء عن أن معرفة النبي ﷺ بالكتابة والقراءة بعد البعثة، أمر لا يطعن في معجزته. بل قد تكون بمثابة معجزة إضافية، واستدل القاضي عياض، من خلال خبر معاوية، على ذلك، بقوله:

(١) الأصبهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، بتوسط، علي جواد، تاريخ العرب ج٨، ص ٩٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٦ ـ ٩٧ ـ ٩٨.

«إنه [أي معاوية] كان يكتب بين يدي النبي ﷺ فقال له: ألق الدواة وحرف القلم وأقم الباء وفرق السين، ولا تعور الميم، وحسن الله، ومد الرحمن وجود الرحيم، قال القاضي: وهذا وإن لم تصح الرواية أنه ﷺ كتب، فلا يبعد أن يرزق علم هذا، ويمنع القراءة والكتابة»[1].

لا ننسى أن بعضاً من الآيات التي تحدثت عن النبي الأمّيّ أو الأميين تميزاً للعرب الوثنيين، إنما وردت في مقابل أهل الكتاب؛ مما يدلّ على أن معنى الأمّي هنا، تنصرف إلى من لا كتاب لهم، مثل قوله تعالى: ﴿**وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين**﴾ [آل عمران/ ٢٠].

يقول الطبري: «وكان النبي ﷺ يكره أن يظهر الأميون من المجوس على أهل الكتاب من الروم، ففرح الكفار بمكة وشمتوا، فلقوا أصحاب النبي ﷺ فقالوا: أنكم أهل كتاب والنصارى أهل كتاب ونحن أميون، وقد ظهر إخواننا من أهل فارس على إخوانكم من أهل الكتاب»[2].

فقد أظهر شرح الطبري أن نعت الأمي ينصرف إلى فقدان الكتاب. وما دام أن الصراع جرى يوم أصبح للعرب كتاب، فقد جعلهم في مصاف أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وسمى المجوس أميين لعدم توفرهم على كتاب، مع أن أهل فارس لم يكونوا أميين بالمعنى الذي ذهب إليه القائلون بعجز الأمّي عن الكتابة والقراءة. إذن، فجميع القرائن التاريخية، تؤكد على أن العرب عرفوا الكتابة، ودوّنوا بها أخبارهم وأمثالهم وأشعارهم.

في الحقيقة هناك شكوك تخامرنا بهذا الخصوص. ونرجح بأن يكون معنى الآيتين، كون الرسول ﷺ وقومه أميّين، نسبة إلى «أمّ القرى» ـ الإسم الآخر لمكة ـ وهذا يعني أن القرآن كان قد دوّن وجمع في عصر الرسالة، وأن العرب حينئذٍ لم يكونوا عاجزين عن تدوينه، مع أنهم اهتموا بتدوين ما سواه. ومما يؤكد ذلك، خطبة الوداع التي وردت في السيرة، حيث ذكر فيها: «تركت فيكم كتاب الله..». وهو ما يفيد أن القرآن كان قد جمع واكتمل قبل رحيل صاحب الدعوة. وتعزيزاً لهذا الرأي، نرى من

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٠.

(٢) الطبري، ابن جرير، التفسير، بتوسط المصدر السابق، ص ٩٥.

المفيد الإشارة إلى ما أورده الحاكم، عن زيد بن ثابت أنه قال[1]: «كنا عند رسول الله ﷺ نؤلف القرآن من الرقاع».

وبناءً على هذه المعطيات، يكون القرآن قد جمع ودون كاملاً، على عهد الرسول ﷺ. وعليه، يبقى السؤال المطروح: ماذا تعني ـ إذن ـ أخبار، واقعة جمع القرآن على عهد الخليفة الأول، وتوحيد القراءة على عهد الخليفة عثمان؟

هذا التساؤل يفرض علينا ـ بادئ ذي بدء ـ إعادة النظر في طبيعة الأسباب التي حدت بمعظم المؤرخين وكتاب السيرة، وعلماء التأصيل، إلى اعتبار المرحلة الأولى من الدعوة؛ مرحلة لجيل أمّي غير قارئ ولا كاتب! طبعاً، لم يكن وصف الجيل الأول، وعلى رأسهم صاحب الدعوة، بالأمّي، يراد منه سوى دعم ما آلت إليه حركة التدوين وتقنين الشريعة فيما بعد. ولم يكن المقصود منه التنقيص من أهلية الجيل الأول، أو إضفاء أي فضيلة على الأجيال اللاحقة. بل، وعلى عكس ذلك، أجهد العلماء أنفسهم لجعل أمية العرب الأوائل شاهداً على نبوغهم وتألقهم المعجز، ووجهاً من وجوه عبقريتهم النادرة؛ لهذا يقول الجاحظ[2]:

«وكل شيء للعرب فإنما بديهة وارتجال وكأنه إلهام.. فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني إرسالاً وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيّده على نفسه».

وقد أعيى ابن خلدون نفسه في سبيل إظهار، أن أمية هذا الجيل لم تكن منقصة له، إذ يقول محلّلاً ذلك[3]:

---

(١) الحاكم، المستدرك، ج١، ص ٦١١، بتوسط، السيد الخوئي، البيان في التفسير ص ٢٥٤، ويذكر ابن سعد في الطبقات: «أنبأنا الفضل بن دكين، حدثنا الوليد بن عبدالله بن جميع قال: حدثتني جدتي عن أم ورقة بنت عبدالله بن الحارث، وكان رسول الله ١ يزورها، ويسميها الشهيدة، وكانت قد جمعت القرآن، أن رسول الله ١ حين غزا بدراً، قالت له: أتأذن لي فأخرج معك أداوي جرحاكم وأمرض مرضاكم لعلّ الله يهدي لي شهادة؟..» المصدر السابق، ص ٢٥٤.

(٢) الجاحظ، البيان والتبيين ٣/ ٣٨، نقلاً عن شوقي ضيف، المصدر السابق، ص ١٥٨.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٦٥.

«وقد كان ﷺ أمّياً، وكان ذلك كمالاً في حقّه وبالنسبة إلى مقامه لشرفه وتنزّهه عن الصنائع العملية التي هي أسباب المعاش والعمران كلها وليست الأمية كمالاً في حقنا نحن إذْ هو منقطع إلى ربّه ونحن متعاونون على الحياة الدنيا شأن الصنائع كلها حتى العلوم الاصطلاحية، فإن الكمال في حقّه هو تنزّهه عنها جملة بخلافنا ثم لمّا جاء الملك للعرب وفتحوا الأمصار وملكوا الممالك ونزلوا البصرة والكوفة واحتاجت الدولة إلى الكتابة، استعملوا الخط، وطلبوا صناعته وتعلمه وتداولوه، فترقّت الإجادة فيه واستحكم وبلغ في الكوفة والبصرة رتبة من الاتقان. .».

بيد أن السؤال الذي يبقى مطروحاً؛ إن كان حقّاً، لا يراد من وصف الجيل الأول بالأمّية المطلقة، أي غرض لاستنقاص مقامهم وأهليتهم؛ فما هو المغزى البعيد، إذن، من وراء هذا الإصرار على أميّة النبيّ ﷺ والجيل الذي عاصره؟

لضبط هذا المغزى الخفي، لا بد من إدراك، أن مشروع التدوين وتأصيل العلوم العربية والإسلامية، قام على أساس موقف معين من المعرفة. وكان من الضروري أن ينهض تبرير مقبول وراء هذه الحركة، التي ما كان لها أن تثير أي ردّ فعل، إلاّ لأنها لم تسر ضمن الوتيرة المعتادة لها، حيث كان من المفروض أن تؤول الحياة العربية إلى مرحلة لتدوين شامل لعلومها، بالقدر ذاته الذي شهدته خلال القرن الثاني الهجري. فقد سبق أن أوضحنا بأن التدوين كان يمثل ظاهرة عمرانية بدأت إرهاصاتها الأولى في العصر الجاهلي، وخضعت لمسار تطوري متصاعد، في تناغم مع وتيرة التقدم الاجتماعي والحضاري العربيين؛ وهذا رأي يظهر جلياً في التقرير السابق لابن خلدون. إن الأخطر في «مغامرة» التدوين، ليس هو فعل التأصيل والتجميع في حدّ ذاتيهما، بل إنما الأزمة تكمن في «مشروع» التدوين، وهو ما كان يعني ذلك الواقع الإيهامي الذي واكب تلك الحركة، ومثّل غطاءها الأيديولوجي. أو بتعبير آخر، إنما تكمن الأزمة في ذلك التأطير الجديد الذي غير مجرى هذه الحركة وحدّد اتجاهها إلى صالح تأسيس نظام للمعرفة، يتواطأ مع المحددات الصراعية وظروف التغالب والتمركز السياسيين في المجتمع العربي. من هنا، لم تكن المصادرة على أمّيّة العهد الأول وعلى رأسهم صاحب الرسالة، تهدف إلى تبرير هذه النقلة في صميم التداول المعرفي للعلوم العربية

والإسلامية، بقدر ما كانت تهدف إلى تبرير الموقف التاريخي من هذه الحركة التحريفية، التي كانت ترمي إلى تحديد مسار للتدوين، يتأطر بالحدود المقررة في عصر ما، وطور معين من الغلبة. إن الغرض من جعل صاحب «الكتاب» أمياً، هو جعل «الكتاب» نفسه، أمياً. فلأن كان ابن خلدون لا يعتبر «الأمية» نقيصة لشخص النبي ﷺ، بل هي كمال في حقه؛ فهذا يعني أن التداول المعرفي لهذا الكتاب في عصر الأميين، كان تداولاً لا يتسع أكثر مما تتيحه الإمكانات الإدراكية للعقل الأمّي. مما يعني أن الشريعة منذ تقررت، فهي تأبى أن تكون خارج متناول الأفهام العادية. إنها بالأحرى شريعة أمية على حدّ تعبير الشاطبي. هذا الأخير الذي كشف بشكل بالغ الوضوح عن المضمون الأيديولوجي الكامن في ثنايا هذا الإصرار. ففي تصور الشاطبي، تكون الحالة الأمية، لازمة للشرع، وهي تحديداً ترقى عنده إلى مصاف مقاصد الشريعة. هذا المقصد يتعلق بوضع الشريعة على طبق مدارك الناس، لما جاءتهم بلسان عربي مبين، جرى به عرف العرب. وعليه، يكون الفهم الحقيقي لهذه اللغة وبالتالي القرآن، هو ذلك الذي يراعي هذا الاعتبار، أي كون الأمة التي نزل فيها الكتاب وصيغ على وفق لسانها، هي أمة أمّية. لهذا يقول: «الشريعة التي بعث بها النبي الأمي ﷺ إلى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عموماً إما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية أولاً. فإن كان كذلك فهو معنى كونها أمية، أي منسوبة إلى الأميين وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا فلم تكن لتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد. وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها، فلا بد أن تكون على ما يعهدون. والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية، فالشريعة أمّية»[1].

إن الشاطبي هنا يستدمج إحدى أهم العناصر الأيديولوجية التي تأسس عليها النظام البياني العربي الرسمي، ألا وهي سدّ الطريق، نهائياً، أمام «التأويل»، والتقيد بالمعاني التي يحملها ظاهر النصوص. إنه بالتالي، موقف جاء، ليس لإحداث قطيعة مع هذا العصر أو إعادة التأسيس، لتكريس هذه النزعة الظاهرية. طبعاً، إن موقفاً نظير

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٧٠ ـ ٧١؛ تحقيق الشيخ عبدالله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

هذا ـ وكما سنبين أكثر ـ لا يقوى على النهوض في وجه مشروعية التأويل، ولا سدّ المجال ـ لا أقل ـ في وجه المجاز، الذي ظل يمثل المتنفس الوحيد والأساسي، لإعادة النبض إلى نصوص فقدت حراكيتها الدلالية. وقد تبين كيف أن موقفاً مثل هذا كان خطيراً على صعيد مباحث أصول العقيدة، إذْ أن التزام الفهم الظاهري للنصّ، كان وراء شيوع ظاهرة التشبيه والتجسيم وفكرة الجبر، التي ابتلي بها العالم الإسلامي لفترة طويلة من الزمن. وكما أن موقفاً كهذا يخالف حكم العقل، فإنه يصطدم، أيضاً، بما يحمله عدد من نصوص الكتاب والسنة، كلها تؤكد على تفاوت درجات النظر والأفهام، وعن اختلاف في مستويات الإدراك، مثل قوله تعالى: **﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾**.

ـ **﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا﴾**.

ـ **﴿اسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾**.

ـ ولوة نفر من كل فرقة منكم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا.

ـ وفوق كل ذي علم عليم.

فلو كان المقصود من التيسير هو جعل الشريعة ذاتها أمية، لما أقر القرآن بحقيقة تفاوت الناس في درجات العلم والفقه والدراية.. ولكان الناس لا يحتاجون إلى تخصيص طائفة للتفقه في الدين وتفقيه أقوامها حين رجوعها. وهذا، فضلاً عن أمثلة كثيرة من الكتاب والسنة، تشير بوضوح إلى أن هناك أسراراً ومتشابهات في الشريعة لا يعلمها إلاّ الراسخون في العلم. ومع أننا سنوفي هذه الإشكالية حقها من التحليل في ما سيأتي، إلاّ أننا نرى الاكتفاء بالقدر الذي يؤكد على أن حركة التدوين لم تكن قطيعة طارئة بين مجتمع شفوي، لا تاريخي، وبين مجتمع كتابي ذي ذخيرة علمية منتظمة؛ بل إنها ظلت ظاهرة ملازمة للتطور الذي شهده هذا المجتمع، والتحولات العمرانية الآخذة حينئذ، في الارتقاء. وهذا يعني أن التدوين بدأ كإرهاصات أولى في العصر الجاهلي، مروراً بعصر البعثة، ليتكامل ضمن وتيرة صاعدة عبر المراحل اللاحقة.

* * *

بناء على ما أسلفنا، يكون القرآن قد جمع في مدونات، في حياة الرسول ﷺ. أما ما شاع من أن عملية كتابة القرآن، كانت غير منظمة، وتعتمد وسائل بدائية مثل عظام الحيوانات وسعف النخل، بينما شهد العصر الجاهلي الكتابة على الطنوج والكراريس، فهو لا يقوم على دليل واضح؛ فضلاً عن وجود اضطراب كبير في أخبار جمع القرآن. وقد دلت أخبار أخرى، كتلك التي رواها الحاكم، وصاحب كنز العمال، بأن القرآن كان مدوناً، وقد قرئ كاملاً على عهد النبي ﷺ. إذن بقي أمامنا أن نعالج حركة التدوين في منعطفها الثاني، حيث عصر الخلفاء. فقد دلت الأخبار، بأن حركة جمع القرآن، تمت على أشدها في عهد أبي بكر، ثم عاودت نشاطها في عهد عثمان، وكلها تشير إلى أن الجمع تم في العصرين معاً. وقبل أن نكشف عن حقيقة هاتين الحركتين لا بد من إيراد عينة من تلك الأخبار المختلفة، تيسير المطلب، فقد جاء في الخبر[١]:

إن أبا بكر كان جمع القرآن في قراطيس، وكان قد سأل زيد بن ثابت النظر في ذلك فأبي حتى استعان عليه بعمر ففعل، فكانت الكتب عند أبي بكر حتى توفي، ثم عند عمر حتى توفي، ثم كانت عند حفصة زوج النبي ﷺ فأرسل إليها عثمان فأبت أن تدفعها، حتى عاهدها ليردنّها إليها فبعثت بها إليه، فنسخ عثمان هذه المصاحف ثم ردها إليها فلم تزل عندها..».

وفي رواية ليحيى بن عبد الرحمن بن حاطب، قال: «أراد عمر بن الخطاب أن يجمع القرآن فقام في الناس، فقال: من كان تلقى من رسول الله ﷺ شيئاً من القرآن فليأتنا به، وكانوا كتبوا ذلك في الصحف والألواح، والعسيب، وكان لا يقبل من أحد شيئاً حتى يشهد شهيدان، فقتل وهو يجمع ذلك إليه، فقام عثمان، فقال: من كان عنده من كتاب الله شيء فليأتنا به، وكان لا يقبل من ذلك شيئاً حتى يشهد عليه شهيدان، فجاءه خزيمة ابن ثابت، فقال: إني قد رأيتكم تركتم آيتين لم تكتبوهما. قالوا: ما هما؟ قال: تلقيت من رسول الله ﷺ: «لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما

(١) السيد الخوئي، البيان، ص ٢٤٠.

عنتم. .» إلى آخر السورة، فقال عثمان: وأنا أشهد أنهما من عند الله، فأين ترى أن نجعلهما؟ قال: اختم بهما آخر ما نزل من القرآن، فختمت بهما براءة».

وهناك رواية أخرى عن أبي قلابة، قال:

«لما كان في خلافة عثمان جعل المعلم يعلّم قراءة الرجل، والمعلم يعلّم قراءة الرجل، فجعل الغلمان يلتقون ويختلفون، حتى ارتفع ذلك إلى المعلمين، حتى كفر بعضهم بقراءة بعض، فبلغ ذلك عثمان فقام خطيباً. فقال: أنتم عندي تختلفون وتلحنون، فمن نأى عني من الأمصار أشدّ اختلافاً، وأشد لحناً، فاجتمعوا يا أصحاب محمد فاكتبوا للناس إماماً، قال أبو قلابة: فحدثني مالك ابن أنس، قال أبو بكر بن أبي داود: هذا مالك بن أنس. قال: كنت فيمن أملي عليهم فربما اختلفوا في الآية فيذكرون الرجل قد تلقاها من رسول الله ﷺ ولعله أن يكون غائباً أو في بعض البوادي، فيكتبون ما قبلها وما بعدها، ويدعون موضعها حتى يجيء أو يرسل إليه، فلما فرغ من المصحف كتب إلى أهل الأمصار أني قد صنعت كذا وصنعت كذا، ومحوت ما عندي، فامحوا ما عندكم».

كما ذكر عطاء، أن عثمان بن عفان لما نسخ القرآن في المصاحف، أرسل إلى أبي بن كعب فكان يملي على زيد بن ثابت، وزيد يكتب، ومعه سعيد بن العاص يعربه، فهذا المصحف على قراءة أبيّ وزيد»[1].

ويظهر من خلال هذه الروايات التي تكاد تناقض بعضها البعض، أن الأمر كان يتعلق بمرحلتين من التدوين: الأولى تتعلق بتجميع القرآن، وهذا ـ حسب منطوق الأخبار ـ كان قد تم في عهد الخليفة الأول، ومساندة الخليفة الثاني. أما الثانية، فتتعلق بمشروع توحيد المصاحف والقضاء على فوضى القراءات، وهو ما تم على عهد عثمان. وعلى هذا الرأي، الحارث المحاسبي، حيث يقول:

«المشهور عند الناس أن جامع القرآن، عثمان، وليس كذلك، إنما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على أخبار وقع بينه وبين من شهده من المهاجرين

(١) علاء الدين الهندي، كنز العمال، جمع القرآن ط٢، ج٢، ص ٣٦١. بتوسط المصدر السابق.

والأنصار، لما خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات. فأما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التي أُنزل بها القرآن. . »[1].

وعند التدقيق في ملابسات ما يمكن أن نسميه عصر المحنة الأول، نجد أن الحركتين معاً، لم تكونا على اختلاف في المقاصد. فقد تبين أن الخليفة الأول حينما أوعز إليه عمر بجمع القرآن من الصدور، إنما اكتفى برواية زيد بن ثابت الذي وكل بهذه المهمة، ونعته الخليفة الأول بقوله: «إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ فتتبع القرآن فاجمعه»[2].

وتدل الأخبار، أيضاً، على أن عثمان اعتمد رواية زيد هذه، المودعة عند حفصة. فثمة ـ إذن ـ علاقة، ما بين الحركة الأولى والثانية. وقد قام، فعلاً، عثمان، بحرق كل المصاحف وحمل الناس على قراءة واحدة، هي القراءة ذاتها المقررة في عهد الخليفة الأول؛ أي قراءة زيد! طبعاً، إن عملية القضاء النهائي على القراءات ومنع القراء من تداول قراءاتهم في عهد عثمان، مرت من ظروف خطيرة جدّاً. ربما كانت هي إحدى الأسباب الرئيسية، التي أودت بحياته وتأليب الأمصار عليه. فقد عاصر عثمان، جيلاً من القرّاء، حظوا بتقدير الجمهور، وشاع أمرهم بين الأمصار، مثلما شهد بأهميتهم أهل المدينة. فقد كانوا حقّاً يشكلون جماعة من القراء، مارسوا تعليم القرآن في عهد النبي ﷺ، وشهد هذا الأخير بأهليتهم وقدمهم على من عاصرهم. وهؤلاء كانوا يحتفظون بمصاحف، كتبوها، وألحقوا بها شروحاً، وأكملوها بعبارات تأويلية. فلا غرابة من ذلك حينما ندرك أنهم قرأوا بهذه الطريقة، على عهد النبي والخليفة الأول، وهو السر الذي أدّى إلى تأجيج الموقف أكثر حينما أقدم عثمان على منع هذا الشكل من القراءات، الذي يقوم على القراءة بالأحرف الأخرى التي نزل بها، أو بالاستبدال التأويلي الذي جرت عليه العادة حينئذٍ. وقد يتساءل الباحث عن الأسباب التي جعلت عثمان أو الخليفة الأول، يكلف بالمهمة زيد بن ثابت، وهناك من القراء

(١) السيوطي، جلال الدين، ج١، ص ١٠٣.
(٢) سبق ذكر المصدر.

من قدمهم النبي ﷺ. إلا إذا كان الغرض من ذلك، إلغاء هذه المصاحف وتهميش قرّائها؛ خصوصاً وأننا ندرك ذلك الصراع السياسي، الذي كان لا يزال في عنفوانه، بين أنصار علي بن أبي طالب وخصومهم. فلم يرد في أخبار تدوين القرآن، لا في عهد الخليفة الأول، ولا في عهد عثمان، أي إشارة إلى مصحف علي بن أبي طالب، الذي كان مكتوباً. ولعلّه مصدر مهم لعدد من المصاحف الأخرى. مع أن علياً ممن اشتهر بقراءته وكتابته الوحي، وملازمته الطويلة لابن عمه النبي ﷺ. وكلها شكوك تحفزنا أكثر إلى وضع الأصابع على مكمن الأزمنة، وضبط الدوافع الأساسية وراء هذه الحركة.

محنة توحيد القراءات

تحيلنا العديد من الأخبار، إلى أن القرآن، نزل بأكثر من حرف، وأنه كان يحتمل أكثر من قراءة. وكانت كلها قراءات تحظى بتقدير المسلمين، وإقرار من النبي ﷺ بل وأكثر من ذلك، اعتبر نزول القرآن على سبعة أحرف، رحمة للناس. إن أمر القراءات السبع، مما لا يشوبه شك عند المحققين، وهو ما جرى عندهم مجرى المشهور؛ حتى أنهم حدّدوا عدد الأحرف التي نزل بها، وعدد القرّاء الذين قرأوا بها.. كما تخبرنا كثير من الأخبار.. مثل قوله ﷺ [1]:

«إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرأوا ولا حرج، ولكن لا تختموا ذكر رحمة بعذاب ولا ذكر عذاب برحمة».

* وعن أبي ابن كعب قال: «رحت إلى المسجد فسمعت رجلاً يقرأ. فقلت: من أقرأك؟ فقال رسول الله ﷺ فانطلقت به إلى رسول الله ﷺ فقلت: استقرئ هذا، فقرأ. فقال: أحسنت. قال: فقلت إنك أقرأتني كذا وكذا فقال: وأنت قد أحسنت. قال: فقلت قد أحسنت قد أحسنت. قال: فضرب بيده على صدري، ثم قال: اللهم اذهب عن أبي الشك. قال: ففضت عرقاً وامتلأ جوفي فرقاً، ثم قال ﷺ: إن الملكين أتياني، فقال أحدهما: اقرأ القرآن على حرف، وقال الآخر: زده، قال: فقلت زدني. قال: اقرأه على حرفين حتى بلغ سبعة أحرف، فقال: اقرأ على سبعة

(١) الطبري، ابن جرير، التفسير ج١، ص ٩، بتوسط، السيد الخوئي، البيان ص ١٧٥.

أحرف»[1]. كما ذهبوا إلى حصر عدد القرّاء في سبعة؛ عبدالله بن عامر وابن كثير المكي، عاصم بن بهدلة الكوفي وأبو عمرو البصري، وحمزة الكوفي، ونافع المدني، والكسائي الكوفي[2].

وقد أدى فعل التدوين على هذا المنوال، وكذلك عملية تأصيل اللغة وعلوم القرآن، إلى بروز أزمة خطيرة على صعيد مفهوم اختلاف القراءات، وحقيقة «الأحرف السبعة»؛ نتج عن ذلك أكثر من تفسير وتخريج، كلها لم تحرز أي حلّ جذري لمشكلة الغموض الذي أحاط بقضية الأحرف السبعة منذ حصول المنع رسمياً بتداول القراءات. إن مشكلة «الأحرف السبعة» هذه، وعلى الرغم من أنها ظلت على هامش الصراعات الكبرى التي حبل بها عصر التدوين، فإنها تمثل الطريق الملكي لفهم أزمة التراث المعرفي العربي الإسلامي. من هنا نرى من الضروري إعطاءها حقها من البحث، للأسباب المذكورة آنفاً؛ ومن جهة أخرى، لتكون مقدمة مناسبة لمانروم وبحثه.

* * *

لقد أدّى حدث توحيد القراءات إلى اضطرابات كثيرة في شأن حقيقة الأحرف السبعة التي وردت في مختلف الأخبار. ولأنها أصبحت من المشهورات، فلم يجد المحققون أية مندوحة لطرحها والاعتراف بها مما حدى بهم إلى بدل جهود مكثفة لإيجاد مبرر لها، يناغم بينها وبين واقع التدوين وحادث توحيد القراءات. وقد نهض المحققون في العصور المتأخرة ببحث هذا الموضوع، حيث انتهوا إلى حصر مصادر هذه القراءات في سبعة قرّاء[3]. وقد اختلفوا في تحديد معنى عام للأحرف السبعة، دخلوا على إثرها في متاهات، زادتها تعقيداً وغموضاً، لأنها كانت محاولات تروم التوفيق بين حادثة توحيد القراءات، وأخبار نزول القرآن على سبعة أحرف. وذلك تماشياً مع عموم الموقف التوفيقي الذي مثل المحور الأيديولوجي لحركة التدوين

(١) المصدر نفسه، عن البيان، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.
(٢) المصدر السابق، ص ١٢٣.
(٣) وهم: عبدالله بن عامر، ابن كثير المكي، عاصم بن بهدلة الكوفي، أبو عمرو البصري، حمزة الكوفي، نافع المدني، الكسائي الكوفي، البيان ص ٢٢.

والتأصيل. فقد اعتبرها البعض اختلافاً في الحركات وهو ما يؤكد على أن خلافاً كهذا نتج عن بقاء القرآن فترة طويلة غير معرب، وخالياً من الحركات والنقاط. طبعاً، هذا الكلام ينسجم مع الوضع الذي كانت عليه الكتابة أو الخط العربي في العهد الأول. لكن هذا لا يحل مشكلة تعدد القراءات، التي لم تكن نتيجة لاختلاف حركات الإعراب، ما دام أن الاختلاف كان في العهد الأول بين أشخاص لا يعتمدون المكتوب بقدر ما يعتمدون المحفوظ. وقد دلت الأخبار السابقة على أن نزول القرآن على سبعة أحرف، إنما كان طلباً من النبي ﷺ لأجل التيسير على الأمة، ولم يكن نتيجة أغلاط في حركات الإعراب. وقد رام بعضهم حمل ذلك على اختلاف لغات العرب ولهجاتهم. مع أننا نجد الخلاف يقع بين أبناء اللهجة الواحدة، مثل الخلاف الذي جرى بين عمر وهشام بن حكيم القرشيين، في شأن القراءة. فقد أورد الترمذي خبراً عن المسور ابن مخرمة وعبد الرحمن بن القارئ، أخبراه أنهما سمعا عمر بن الخطاب يقول: مررت بهشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ فاستمعت قراءته، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله ﷺ فكدت أساوره في الصلاة، فنظرته حتى سلم، فلما سلم لبّبته بردائي، فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرؤها، فقال: اقرأنيها رسول الله ﷺ، قال: قلت له كذبت والله، إن رسول الله ﷺ لهو اقرأني هذه السورة التي تقرؤها، فانطلقت أقوده إلى النبي ﷺ، فقلت، يا رسول الله إنّي سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، وأنت أقرأتني سورة الفرقان، فقال النبي ﷺ: أرسله يا عمر إقرأ يا هشام، فقرأ القراءة التي سمعته فقال النبي ﷺ: هكذا أنزلت، ثم قال النبي ﷺ: اقرأ يا عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني النبي ﷺ ثم قال النبي ﷺ: إن القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسّر»[1].

والواقع أن كل تلك المحالاوت، لم تأت بما يوفر حلاً جذرياً لهذه الإشكالية، وبالقدر الكافي من الدقة والانسجام. لأن السؤال الأساسي الذي لم تخفف من شدته جميع التخريجات المذكورة، هو أن الاختلاف الذي أقرّه صاحب الرسالة في عهده، لم

(١) الترمذي، الجامع الصحيح، ج٥، ص ١٩٣، إحياء دار التراث العربي، بيروت.

يكن ناتجاً عن اختلاف بين قارئين، باعتبار تنوع حركات الإعراب أو بين لهجتين مختلفتين أو أوضاع تصريفية متعددة، فحسب. بل كان اختلافاً في التراكيب؛ اختلاف تظهر منه مرونة الاستبدال، وحراكية النصّ ذاته.

وحينما يكون من الضروري الحديث عن الملابسات الأيديولوجية والابستيمولوجية، التي واكبت عصر التدوين بمختلف أطواره ومراحله، بدءاً بتجميع النصوص ـ كتاب، سنة، أشعار، أمثال، أخبار العرب. . ـ وهي العملية التي لم تكن تمثل ـ كما هو مفترض ـ أساساً لعملية تأصيلية طبيعية، بل كانت هي النتيجة الحتمية لموقف من المعرفة؛ موقف ثقافي وأيضاً، سياسي، تبلورت معالمه منذ العهد الأول للخلافة. وهنا نجد أنفسنا مدفوعين إلى نهج استراتيجية ابستمولوجية، لضبط العناصر الأيديولوجية الفعّالة في هذا الصرح المعرفي المحكم؛ استناداً إلى العوامل الأخرى، التاريخية التي تمثل هنا إطاراً مناسباً لإيضاح مراحل وملابسات تشكُّل هذا الموقف. إن تاريخ تدوين الوحي وظهور ما سمي بعد ذلك بعلوم القرآن، لا يمثل هنا نموذجاً مستقلاً عما جرى في الحقول المعرفية الأخرى داخل المجال الثقافي العربي، بل هو أساس كل ذلك البناء الذي شيّد خلال عصر التدوين. من هنا، فإن الكشف عن الأزمة داخل هذه التجربة، سيكون بمثابة الجسر الحقيقي الذي يوصلنا إلى ضبط عموم الأزمة الثقافية العربية. فالتأصيل على المستوى البياني اللغوي، إنما جاء نتيجة لهذه الرغبة في تحديد إطار منهجي وضوابط لتحديد المعرفة بالقرآن. وما كان لتنهض تلك الحركة التأصيلية على صعيد اللغة لولا أنها كانت تمثل مدخلاً رئيسياً لفهم النص الديني. لقد ذكرنا أن جهوداً وفيرة كانت قد بذلت، من أجل جعل الشريعة ـ وقبل ذلك الكتاب ـ أميّة. وتأدى هذا الوضع إلى نتيجة أخرى، اقتضت بأن يتأسس النظام البياني العربي أيضاً على هذه الحقيقة؛ أي أمّية اللغة العربية. وتماماً مثلما أن أمية الكتاب وصاحبه، هي كمال له ومصدر فخر وإعجاز، فإن أمية اللغة، ستستدمج هذه القداسة إلى حدّ التماهي. وهذا يعني بالنتيجة، أن طريقة الدلالة اللغوية، التي صيغ على وفقها القرآن، لا تتجاوز معنى الظاهر، وهو ما تحمله الألفاظ. واللفظ كما يتحدد في أصله الاشتقاقي العربي، هو ما يلفظ خارجاً؛ أي ما يظهر. فكل ما يحمله اللفظ، هو مجعول للظهور، ولا يحتمل الخفاء. وكل ما يحكم العالم الذهني للأمّي، هو

ظاهري بالضرورة. وسوف نجد «الظاهر» تتكثف أهميته مع ردّة الفعل الكبرى التي أحدثها التيار الظاهري، حيث بلغ ذروته مع ابن حزم. فيصبح الظاهر أصلاً ثابتاً، لا يمكن تجاوزه إلا بنصّ أو إجماع ـ ظاهرين أيضاً ـ. إن تجاوز الظاهر، أصبح بالتالي يمثل عنصر إفساد لكل من الشريعة والحقيقة. هكذا يؤكّد ابن حزم، حينما يقول: «وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة ـ فرض لا يجوز تعديه إلاّ بنص أو إجماع، لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمعقول كله»[1].

نعود لنؤكد مرة أخرى على أن نشأة أولوية الظاهر، في النظام البياني العربي، كانت لها أسبابها الايديولوجية؛ أهمها عملية الإسقاط الكبرى، التي واكبت بناء الكيان السياسي العربي على المعايير ذاتها التي قام عليها نظام الخلافة. وهو البناء الذي لم يظفر ـ أبداً ـ باستقراره لا على المستوى الذهني ولا في الواقع. فقد اقتضت الأيديولوجيا العربية، وتحديداً في العصر الأموي، تكريس الموقف التاريخي للجماعة العربية، الذي قام على جدل محكوم بمنطق ظاهري. وهذا الموقف لا يمكن استصحابه إلا بتجذير الأسس الثقافية التي ينهض عليها؛ وهي ظاهرية الشريعة وأمية الجيل الأول، اللذان يمثلان الصفة الرئيسية، وربما المقدسة، لما ينبغي أن يكون عليه العقل العربي أو بالأحرى العقل المسلم. وإذا ما رجعنا ـ طبعاً ـ إلى المرحلة الحساسة، التي أعقبت وفاة النبي ﷺ فسوف نجد الملامح الأولى، لتشكل هذه الأيديولوجيا، التي ارتكزت على مقومين أساسيين، هما: حرفية النص، والأكثرية الغالبة، أو بتعبير آخر: الظاهر والإجماع. أما الوسيلة الأساسية التي يقوم عليها كل منهما، فهي «التفسير»؛ الذي يقوم بدوره على القياس. وهو قياس مغالط، فضفاض، يفتقد إلى الوسط، أو ما يسمى في عرف المناطقة بالقياس مع الفارق. وهذا إنما يظهر جلياً من خلال تحليل أهم المداخلات التي شهدتها سقيفة بني ساعدة، أو تلك التي جاءت بعدها، بخصوص من هو حقيق بخلافة النبي ﷺ وتحديد لغة الخطاب الرئيسية لهذا الموقف أو ذاك، وأيضاً ضبط المرتكزات الأيديولوجية والسوسيولوجية التي استند إليها المتبارون.

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ص ٣، ج٣، القاهرة، مكتبة السلام العالمية.

وبغض النظر عمن هو جدير بالخلافة، أهذا الفريق أو ذاك، ومن دون الوقوف عند المسوغات الشرعية التي استند إليها الفرقاء، نكتفي هنا ببحث العلاقات والنظم المعرفية، من خلال تحليل تلك المسوغات الشرعية أو المرتكزات النظرية. وهنا نستطيع التأكيد على أن الجدل الذي جرى داخل السقيفة، ظلّ محكوماً بغموض شديد، هذا إن لم نقل أنه خضع إلى فوضى عارمة، كادت أن تعجل بمعركة سياسية عنيفة، كما أثبت نتائجها في صفين. هذا الواقع عبّر عنه الخليفة الثاني، بكلمة صريحة إلى حدّ ما، وواقعية أيضاً: «كانت بيعة أبي بكر فلتة، وقى الله المسلمين شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه»(١).

إن عبارة «فلتة» هذه تؤكد على طبيعة المسوغات التي استخدمت في سبيل كسب رهان الترشيح للخليفة الأول، وهو قريب نوعاً ما مما يسمى في عرف الاستحقاقات السياسية المعاصرة، بالخطاب الديماغوجي، الذي يتميز بكثافة الشعار، مع عدم التقيد برؤية نسقية أو مرجعية متينة. ثم يؤكد بعد ذلك الخليفة الثاني بقوله(٢): «وقانا الله شرها» أي أنها فلتة لم تثمر حرباً فورية. والواقع أن الحرب بقيت إرهاصاتها تتشكل في الداخل وفي سرّية محكمة. ذلك لأن هناك قسماً كبيراً من المسمين لم يشهدوا حادثة السقيفة ولا أُخذ برأيهم ولم تكن بيعتهم عن تراضي.. مع أنهم يمثلون أهمية داخل المجتمع العربي يومئذ، وإحدى أبرز فعالياته.

لقد طرحت أربعة شعارات رئيسية داخل السقيفة. وكانت بمثابة مسوغات شرعية لاختيار الخليفة الأول:

- فضل الهجرة.
- قرشية الخليفة.
- سبق الإسلام والصحبة.
- قول النبي ﷺ: مروا أبا بكر، فليصل بالناس..

وقد دلت ملابسات النزاع حول هذاالموضوع على أن هذه الشعارات إنما كانت موجهة بصورة ديماغوجية، لصدّ عدد من الجهات المنافسة للخليفة الأول. ففي

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٧.
(٢) سبق ذكر المصدر.

مواجهة المنافس الأنصاري، سعد بن عبادة الخزرجي، كان الشعار الأول، إلى حدّ ما، منتجاً؛ لأن ثنائية المهاجري والأنصاري، التي أقرها الكيان الإسلامي كقطبين رئيسيين في المشهد السياسي العربي الأول، تسمع، لا أقل ـ وفي الحدود القصوى ـ بأن تكون الأسبقية للمهاجري. وتقوم هذه الأسبقية على جملة من المعايير، أهمها:

إن المهاجرين، لهم فضل الهجرة والسبق. وكونهم كذلك، فهم يمثلون الموقف الإيجابي، فيما يمثل الأنصار الذين جاءهم الإسلام إلى بلادهم، موقفاً سلبياً. ومن جهة أخرى، فالمهاجري وخاصة القرشي، هو أقرب إلى صاحب الدعوة من الأنصاري. . بالنتيجة، يقوم هذا الشعار، على أن إحدى مسوغات الخلافة الإسلامية التاريخية، هي القرابة. ولكنها في هذه الحالة، لم تكن تمثل قرابة حقيقية، بل هي قرابة إثنية، قبلية، تقوم على كون المهاجرين أغلبهم من مكة. طبعاً لم يكن هذا الشعار كافياً لصدّ المنافس الأنصاري، الذي لولا ذلك الصراع المبطن ما بين الأوس والخزرج، لكان الأمر سيأخذ وجهة أخرى. فقد تبين بعدها، أن سعد بن عبادة، رفض البيعة حتى قتل في ظروف غامضة، نرجح أن تكون عملية اغتيال سياسي مدبرة.

وقد أدرك أنصار الخليفة الأول، ما يمكن أن يثيره شعار كهذا، خصوصاً وأن هناك شخصية أخرى، وإن لم تمنح لها فرصة حضور جدل السقيفة لأسباب تدل القرائن على أنها لم تخل من تدبير، فإنه ظل يمثل ـ لا أقل ـ عنصر إحراج للمسلسل الاستخلافي؛ ألا وهو علي بن أبي طالب. وقد يكون شعار مثل ذلك يعزز موقفه، نظراً لقربه الوثيق من صاحب الدعوة، ولكونه من أقرب القرشيين إليه. لهذا السبب، جاء الشعار الثاني، ليؤكّد على عنصر السبق في الإسلام والصحبة المبكرة. لقد ارتكز هذا الشعار على القيم الاجتماعية العربية، التي تُولي الأهمية والأسبقية للكبير على الصغير. فقد كان علي بن أبي طالب، أول من أسلم بعد خديجة، وأول ملازم لصاحب الدعوة. وهو لهذا يقول[1]: «أنا الصديق الأكبر، لا يقولها بعدي إلاّ كاذب، آمنت قبل أن يؤمن الناس سبع سنين». فكيف، تسنى لأنصار الخليفة الأول، أن يعتمدوا هذا الشعار؟ في

(١) النسائي، خصائص الإمام علي بن أبي طالب، ص ٣٨، ط١ ـ ١٤٠٣هـ، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي (بلا تاريخ ولا عنوان الدار).

الواقع أن حادثة السقيفة، وكما سبق وأن وصفها الخليفة الثاني كانت «فلتة». وقد شهدت خطاباً ديماغوجياً، واستعمال أوراق مختلفة، لبلوغ الغاية. فلا عجب إن كان شعار كهذا، إنما أثير عمداً، واستغلالاً لغياب علي بن أبي طالب. لكن كيفما كان الأمر، نقول، أن شعاراً كهذا، إنما يعني أن الاحتكام إلى القيم العربية، كان له الأولوية في هذا الجدل السقيفي. فلأن كان الإسلام، لا يقيم للسنّ أهمية في مجال الكفاءة، إذْ جعل الأسبقية في الصلاة للأقرأ للكتاب قبل المسن، كما جعل الحكم لا صلة له بالسن «وآتيناه الحكم صبياً»[1]. كما أعطى صاحب الدعوة نفسه درساً، قبيل وفاته، بتأميره أسامة على جيش فيه كبار الصحابة، فإن خطاب السقيفة ارتكز على العرف العربي، الذي لا يرى للأصغر ما يؤهله للتقدم على الأكبر. وقد كان كل من الخليفة الأول والثاني، قد رفضا تجهيز أسامة للأسباب ذاتها، وكما دلت عليه ـ أيضاً ـ أقوال الخليفة الثاني بعد ذلك. إن علي بن أبي طالب، لم يعتبر إسلامه مقدماً على إسلام أبي بكر؛ فهذا الأخير كان قد أسلم وهو كبير، بينما إسلام علي، هو إسلام الحدث الغرير. إذْ لم يشهد فتن الجاهلية، حتى يكون إسلامه متيناً. كما أن ملازمته للرسول ﷺ لم تكن في مستوى صحبة أبي بكر له. إنها صحبة الرجل للرجل، وتلك ملازمة الصغير لراعيه. وبهذا يستطيع الخليفة الأول، أن يكسب الرهان، استناداً إلى هذه المعايير القيمية للمجتمع العربي الأبوي.

أما الشعار الآخر الذي رفع داخل السقيفة، هو قول صاحب الدعوة في اللحظة الأخيرة من حياته: مروا أبا بكر يصلي بالناس. وقد أقام الخليفة الثاني عليها قياساً لإثبات إمامة أبي بكر الكبرى. وهذا النوع من القياس الذي ضربه الخليفة الثاني، إنما جاء ضمن سياق سجالي طويل، ظهرت فيه ملامح الاستنكار والتشكيك في أهلية الخليفة الأول. فكان أن رأى الخليفة الثاني أن يقيم هذه الأهلية، قياساً على أمر صاحب الدعوة بإمامة أبي بكر في الصلاة.

إن الاضطراب الذي حكم منطق المتبارين داخل السقيفة، واهتزاز الأسس النظرية والمسوغات التي أدرجوها في تغليب رأي على آخر، هو ما دفع بالخليفة الثاني إلى

---

(١) سورة مريم، آية: ١٢.

القول: إنها كانت فلتة. وهو ما يوضح أن أيديولوجيا، ما، كانت تتأسس على إثر هذا الحدث التاريخي الهام. هذا الموقف مثلما أقام خطابه الديماغوجي في التباري السياسي على مسوّغات قياسية ومماحكاتية، فإنه تبنى قاعدة ثقافية، من أجل إرساء ذلك التناغم المطلوب بين خطاب السياسة والتصور الثقافي العام. وليس هناك قاعدة أمتن لإقامة صرح ايديولوجيا ما، غير قاعدة ثقافية ظاهرية، تؤسس لخطاب، غايته استيعاب مجال سوسيولوجي واسع وهي القاعدة التي لا تحرز إلاّ بتكثيف خطاب الشريعة الأمية والثقافة الظاهرية. لقد اعتمد موقف السقيفة على الأغلبية «الأمية»، وهو ما يوازي «الشريعة الأمية». وهذا تحديداً، ما يجعل معارضي السقيفة، يعتمدون «النص» الذي تحمله «الأقلية» أو «النخبة العالمة»، وهو ما يوازي الوجه الآخر للشريعة. لقد انتهى هذا التأصيل للشريعة الأمية إلى نتائج، أثمرت فيما بعد، انفصاماً خطيراً بين الشريعة والحقيقة. هذا الفصام الذي يعود في جزء كبير منه، إن لم نقل في جوهره، إلى كون الشريعة أصبحت تراهن على القوة السوسيولوجية، وظاهرية النص الديني. وعليه، وعلى الرغم من وجود معارضين لقرار السقيفة، وأهمية مواقعهم السياسية والعلمية، فإن النتيجة كانت محسومة لصالح الخليفة الأول. يقول ابن خلدون[1]:

«لما قبض رسول الله ﷺ وكان أمر السقيفة كما قدمناه، أجمع المهاجرون والأنصار، على بيعة أبي بكر، ولم يخالف إلا سعد إن صح خلافه، فلم يلتفت إليه لشذوذه».

هذا وعلى الرغم من أن ابن خلدون هنا تجنب الحديث عن المخالفين ما عدى سعد بن عبادة، فإن الأمر يتعلق بإقرار جماعي أصبح يمثل إجماعاً حقيقياً، وأن المخالف شاذ. مع أن الحقيقة هي أن سعد بن عبادة وغيره من المعارضين لقرار السقيفة لم يهملوا لشذوذهم، بل إنما كان الأمر يتعلق بمسألة سياسية استخدمت فيها جميع الأساليب الديماغوجية السياسية. فقد ظلت قوى المعارضة تمثل عنصر إحراج كبير للخلفاء على مدار السنين. أما سعد بن عبادة فقد كان مآله التصفية الجسدية في عهد الخليفة الثاني، بعد أن رفض الائتمار بإمامتهم. فقد ذكروا بعد ذلك أن «الجن»

(١) ابن خلدون، التاريخ ج٢، ص ٤٦٩.

قتله[1]؛ وهو ما يؤكد على الحالة الذهنية للمجتمع الذي راهنت عليه الايديولوجيا وقتئذ. هذا مع أن إقصاء الرأي الشاذ، إنما تم على أساس «الغلبة»!

هكذا نجد أن المشروع السياسي العربي عصرئذ يقوم على أساس القوة السوسيولوجيا الغالبة والواقعة تحت تأثير الخطاب الديماغوجي العربي. وهو ما يفسر لنا انزياح عدّة ظواهر، من المجال السياسي إلى النظام المعرفي العربي. فقد كان «الظاهر» هو المجال الممكن في المعرفة العربية في ظل سيادة الشريعة الأمية. وأصبح يمثل أساساً للنظام البياني العربي فيما بعد. هذه القوة السوسيولوجية سنجد لها انعكاساً على صعيد التأصيل النظري للشريعة والاجتهاد، مثل الإجماع، والتواتر في الخبر، والشهرة. . تلك التي ستمثل فيما بعد قيماً ضابطة للصحة الشرعية.

ينقلنا الجاحظ، وفي زمن مبكر إلى حيث أن هناك موقفاً من داخل التراث العربي، كان على وعي بتلك العلاقة الحميمة، بين ما يجري في الحقل السياسي من «تغالب»، وبين ما يحدث في عالم المعرفة من «ابتداع»؛ يقول واصفاً من أسماهم بالنابتة:

«ضلال لا شك فيهم، ومراق لا امتراء في حكمهم على أن هذا لم يعد منهم الفجور، إما على سوء تأويل، وإما على تعمد للشقاء».

وحول إحجامهم على اتخاذ الموقف الثوري من الظلم الأموي، يقول: «وليس قتل حجر بن عدي وإطعام عمرو بن العاص خراج مصر، وبيعته يزيد الخليع، والاستئثار بالفيء، واختيار الولاة على الهوى وتعطيل الحدود بالشفاعة والقرابة من جنس جحد الأحكام المنصوصة، والشرائع المشهورة، والسنن المنصوبة. وسواء في باب ما يستحق من الأكفار جحد الكتاب ورد السنة، إذ كانت السنة في شهرة الكتاب وظهوره، إلا أن أحدهما أعظم وعقاب الآخرة عليه أشد. فهذه أول كفرة كانت في الأمة»[2].

ويشير الجاحظ من الجهة الأخرى إلى الآثار الفكرية لهذه النابتة، بقوله[3]:

---

(١) ابن خلدون، التاريخ ج٢، ص ٤٦٨.

(٢) الجاحظ، رسالة النابتة، بتوسط، أودنيس، الثابت والمتحول، ج٢، ص ٥٦، دار العودة، ط٢ ـ ١٩٧٩ بيروت.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٧.

«ثبتت لله جسماً وجعلت له صورة وحداً، وأكفرت من قال بالرؤية على غير الكيفية».

ولا بد من وضع كلام الجاحظ في سياقه التاريخي، من حيث أنه كلام صادر عن شخصية منخرطة بقوة في معترك الصراع الفكري والسياسي العربي، فالجاحظ هنا وعلى الرغم من دقة هذا الربط، يعكس وجهة النظر المعتزلية، وبالذات وجهة نظر «معتزلة البصرة»، ولذلك نجده يوافق الرأي العام على سلامة الجيل الأول وخلو عصرهم من أي شائبة سياسية أو فكرية. ربما لو أتيحت الفرصة لأحد معتزلة بغداد، لكان رأيه ـ حتماً ـ أكثر جذرية، من هذه الناحية.

وإذا ما انتقلنا إلى أهم الركائز التي قام عليها صرح البيان العربي لعصر التدوين، فسوف نكتشف أن تواصلاً ما كان موجوداً بين الوضع السياسي العربي ونظامه المعرفي. هذا الأخير الذي لم ينهض كحاجة ابستمولوجية كما تكاد توحي أغلب المقروئيات التاريخية، بل مثّل ـ بالأحرى ـ حاجة ايديولوجية وسياسية معينة. إن محور هذه الايديولوجيا، هو فكرة الوسطية، كما أصّل لها بعد ذلك «الشافعي»؛ الوسطية بمحتواها التلفيقي، الذي يسلب النظام البياني العربي قدرته على الحسم المعرفي. وهي وسطية وهمية لم يكن بمقدورها حلّ ذلك الفصام والتوازن المفقود بين الحقيقة والشريعة؛ لذا لم تكن تمثل سوى محاولة تلفيقية جديدة، لتأزيم العقل العربي والإسلامي. وبما أن عصر التدوين كان قد راهن منذ الوهلة الأولى على أمية الشريعة، فإنه انتهى إلى تركيز خطاب وسطي. وفي الوقت الذي دعى فيه للظاهر، أبقى على مساحة لإعادة تشكيل موقفه النظري عند اللحظات الحرجة، عن طريق القياس والإجماع، والاجتهاد المبنى على التصويب. هذه الحالة المرنة للنظام البياني العربي وأصول الشريعة، هو ما جعل تعايش الأوضاع العربية المتناقضة، أمراً ممكناً لفترة طويلة من الزمن.

لقد سبق وأوضحنا، كيف جرت وقائع الاستخلاف. وتبين أن الأساس الذي راهنت عليه الخلافة، هو القوة السوسيولوجية الأمية، التي ترتكز في وعيها على ثلاث مقومات:

١/ ظاهرية المعنى وأمية الإدراك.

٢/ القياس

٣/ الإجماع

وسوف يستمر هذا الثالوت المعياري، كأساس للنظام السياسي والمعرفي إلى فترات متأخرة جداً. وقد نجد لفتة من الأهمية بمكان في ذلك السجال الذي جرى بين كل من معاوية، ومحمد بن أبي بكر. فقد كان هذا الأخير إبناً للخليفة الأول، ومناصراً لعلي بن أبي طالب في كل معاركه السياسية والعسكرية. بل تكاد تظهره كل الشواهد التاريخية على أن علاقته بعلي بن أبي طالب، تجاوزت كونها سياسية فقط. فقد كان يدعوا إلى ولايته وينقض على من خالف أمره. بعث إلى معاوية يذكره فيها بفضل علي بن أبي طالب، فكان ردّ معاوية[1]: «من معاوية بن صخر إلى الزاري على أبيه محمد بن أبي بكر.. ذكرت فيه ابن أبي طالب، وقديم سوابقه وقرابته إلى رسول الله ﷺ، ومواساته إياه في كل هول وخوف فكان احتجاجك عليّ وعيبك لي بفضل غيرك لا بفضلك، فأحمد ربّاً صرف هذا الفضل عنك وجعله لغيرك، فقد كنا وأبوك فينا نعرف فضل ابن أبي طالب وحقه لازماً لنا مبروراً علينا، فلما اختار الله لنبيه ﷺ ما عنده وأتم له ما وعده، وأظهر دعوته، وأبلج حجته، وقبضه الله إليه صلوات الله عليه، فكان أبوك وفاروقه أول من ابتزه حقه، وخالفه على أمره، على ذلك اتفاقاً واتساقاً، ثم إنهما دعوه إلى بيعتهما فأبطأ عنهما، وتلكأ عليهما، فهمّا به الهموم وأرادا به العظيم، ثم إنه بايعهما وسلّم لهما، وأقاما لا يشركانه في أمرهما ولا يطلعانه على سرهما حتى قبضهما الله.. أبوك مهّد مهاده وبنى لملكه وساده، فإن يك ما نحن فيه صواباً فأبوك استبد به ونحن شركاؤه، ولولا ما فعل أبوك من قبل ما خالفنا ابن أبي طالب، وسلّمنا إليه، ولكن رأينا أباك فعل ذلك به قبلنا فأخذنا بمثله، فعب أباك ما بدا لك أو دع ذلك. والسلام على من أناب».

بقدر ما يظهر هذا الموقف بأن التباري السياسي ظل يقوم على منازع الغلبة والشوكة، حسب المنظور الخلدوني، فإنه موقف يؤكد على أن الأسس التاريخية للسياسة العربية الإسلامية، كانت قد توطدت منذ العهد الأول.. وهو في الوقت ذاته يخفي ضرباً من القياس تمثّله كل المتبارين السياسيين على مر العصور الإسلامية؛ قياس اللاّحق على السابق. وبما أن السقيفة تذرعت بتلك القوة السوسيولوجية، وأن

---

(١) المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص ٢١. تحقيق محيي الدين، دار المعرفة، بيروت.

لحظة انتصار معاوية على الحسن بن علي أيضاً سمي بيوم الجماعة نظراً لرجوع الحشود المتصارعة إلى صف معاوية، فإن ايديولوجيا الإجماع، أصبحت إحدى الركائز المعيارية للمشروعية، وبالتالي سوف تنزاح إلى النظام البياني، لتمثل معيار الصحة. إن الإجماع في مجال التغالب السياسي، يقابله الخروج والمروق ـ المعارضة ـ، كما أن الإجماع في النطاق المعرفي، يقابله الشاذ، الناذر ـ الابتداع ـ. هكذا تم التواصل بين عالم المعرفة وعالم السلطة، لتأسيس نظام بياني وسطي تلفيقي في الثقافة العربية والإسلامية.

وعلى هامش هذه الملابسات التاريخية، ظل التراث الآخر، متمنعاً، ومصراً على سلوك طريق آخر للمعرفة. ومثلما أنه ظل يمثل خط المعارضة التاريخية على صعيد النظام السياسي، فإنه أيضاً تحرر من تلك الأطر الأيديولوجية، لعصر التدوين، مشيداً رؤيته على أسس مغايرة. وفي هذا الإطار، ونحن نتعرض للنموذج الإمامي، تواجهنا صعوبتين؛ الأولى، تتعلق بضبط النظام المعرفي الإمامي من الفترة الممتدة من الإمام علي بن أبي طالب حتى آخر الأئمة العلويين، والثاني، يتعلق ببحث هذا النظام في مرحلة الحاجة التاريخية للتأصيل عند الإمامية. فالأولى تعرف بمرحلة «النص»، والثانية، مرحلة الاجتهاد، وهي تبدأ من القرن الرابع الهجري. ثم ضبط مواقع الخطاب العقلاني ونزعاته في صميم هذه التجربة التاريخية.

النظر المعرفي وآليات الاشتغال في مرحلة النص

تحيلنا هذه المرحلة من النظر عند الإمامية إلى غمر من الملابسات التاريخية، لا بد من الإشارة إليها. فمرحلة «النص» في هذه التجربة لا تحمل مضموناً جمودياً، في مسار النظر المعرفي الإمامي، أو فقدان آليات الاشتغال العقلي. أي أن مرحلة «النص» في هذا التحقيب التاريخي الاجتهادي الإمامي، لا تعني تقيداً حرفياً بالنصوص، على النحو الظاهري الذي شاع في المراحل اللاحقة، حيث سلطة المحدثين وبروز مظاهر «التسلفن» الحشوي، كما شاهدنا ذلك. فهذا ما لم نره حتى في نطاق التشيع الأخباري، الذي سوف يشنّ حرباً حامية الوطيس على المجتهدين في القرون المتأخرة. إن مرحلة «النص» في التراث الإمامي، تُعتبر من أنشط المراحل، فعالية ونشاطاً. وقد يتبين للناظر في هذه الحركة الفكرية المبكرة، نضجاً كبيراً في نطاق استثمار النصوص

وفي الوقت ذاته، تنمّ عن مهارة فريدة في استنهاض كوامن النصوص وإحيائها، بشكل يوحي بأن النص يملك أكثر من معنى وأكثر من نزول واحد. فقد كان النص يمثل محوراً لنشاط عقلي يتحدد بطرائق استبدالية دقيقة ومجالاً حيوياً للتأويل.

والإشكالية الأخرى، التي ترد هنا، هو أن هذه المرحلة، جاءت متقدمة عما أسميناه بالاشتغال «التأصيلي» العلمي عند الإمامية. إلاّ أننا نجد هذه المرحلة، قد مثّلت، على الرغم من كل ذلك، الأساس التاريخي للمدرسة الإمامية، كما يظهر ذلك من خلال التراكم المضطرد لهذه التجربة المعرفية. لقد شهدت المرحلة التي جاءت بعد وفاة صاحب الدعوة، ملابسات، غالباً ما رصدت في إطارها السياسي والتاريخي؛ وقلّ ما حُلّلت في مجالها الإبستمولوجي. خصوصاً، الجدل الواقع الذي أحدثه مشروع توحيد القراءات وحرق المصاحف، إبّان خلافة عثمان.

يعتقد الإمامية أن أهمية إمامهم الأول، علي بن أبي طالب، تعود ـ فضلاً عن أخبار الوصية ـ إلى ذلك الزخم الكبير من الأخبار التي جاءت لتكريم وتشريف ابن عمّ الرسول ﷺ. وهي أخبار توحي، بنبوغ فريد، وأسبقية نادرة لهذا العبقري العربي، في أكثر المجالات الحيوية. فقد كان أفقه الصحابة وأعلمهم بالتأويل. . كما كان أشجعهم وأصلبهم عوداً. . وهذا أمر لا يكاد ينفيه حتى ألدّ خصومه، الذين رأوا فيه مجرد صحابي يحمل ميزات لم تتوفر لغيره. وقد بنى الإمامية على هذه الصفات، رؤية وموقفاً، يجعلان الخلافة من حقّ الفاضل على المفضول. إن أهم ما أوروده في حقّ هذا الإمام، أنه سوف يقاتل على التأويل، مثلما قاتل صاحب الدعوة على التنزيل. . ووردت أخبار أخرى، تكشف عن مدى علاقة هذا الإمام بالقرآن. . مثل قوله ﷺ [1]: «علي مع القرآن والقرآن مع علي، لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض».

لقد اعتبرت بعد ذلك، كل حروب علي بن أبي طالب مع خصومه، حرباً بين «التأويل» و «التفسير». وهو ما يوحي بالأهمية الابستمولوجية لهذا الصراع التاريخي. فقد فضل علي بن أبي طالب، في معركة النهروان، أن يكون تلميذه ابن عباس وابن

(١) السيوطي، جلال الدين، المصدر السابق، ص ١٧٣، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة ١٣٧١هـ، القاهرة.

عمه أيضاً، هـو «وكيله» في تلك المفاوضات. وهو اختيار نابع من ثقة الإمام في كفاءة ابن عباس الذي شهد له التاريخ والسيرة على أنه كان من كبار القراء وأهل التأويل، إن أهم ما يستخلص من هذه التجربة، هو عبارة أوحى بها الإمام علي بن أبي طالب لابن عباس في بداية انتدابه، حيث قال[1]: «لا تحاججهم بالقرآن، فإن القرآن حمال ذو وجوه، ولكن حاججهم بالسنة، فلن يجدوا عنها محيصاً».

لقد تضمن هذا الموقف بعداً فكرياً خطيراً؛ إذْ كان من الغرابة أن يرفض الإمام الاحتجاج بالقرآن، وهو الأكثر تواصلاً معه. إن الإمام هنا يوجه إلى الاحتجاج بالسنة، وهي مرتبة التفسير والتبيين للمحكم من النصوص، حيث في ذلك تجنب لاستغلال التأويل في اتجاه ينزاح إلى المغالطة.

كما تحيلنا أحداث تتبع القرّاء وقصر القراءات على حرف واحد، إلى جملة من القضايا التي حرص التاريخ العربي، والسيرة، على التخفيف من خطورتها. فقد أمر عثمان بالإبقاء على مصحف زيد، وحرق ما عداه من قرائن. وأدى رفض بعض القرّاء تسليمهم مصاحفهم إلى وكلاء الخليفة إلى نشوء مشادات كلامية عنيفة [...] خصوصاً بين كلٍّ من ابن مسعود وعثمان. لقد كان ابن مسعود وابن عباس قريبين جدّاً من علي بن أبي طالب. ولعلهم أحالوا إليه في كثير من الحقائق والتآويل في الكتاب. كما أن مصاحفهم اكتضت بتأويلات تشير بوضوح كبير إلى الأهمية التي يشغلها أهل البيت في القرآن. أما ابن عباس، فقد كان أحد أنصار علي بن أبي طالب في كل مواقفه ومعاركه، وهو أحد الذين اعتمدهم علي بن أبي طالب في التبشير بولايته. ويذكر أن علياً لما توفى الرسول ﷺ وبعد واقعة السقيفة، لزم بيته يجمع القرآن. وقد ضمن مصحفه تأويلات، مثل تلك التي اشتهرت عن ابن مسعود وابن عباس. ويبدوا من خلال سياق الأحداث، أن كلا من هذين، قد أفادا كثيراً من مصحف علي بن أبي طالب، بل إنهم لا يخفون أهمية ما أفاده منه. فقد جاء عن ابن مسعود قوله[2]:

(١) «فخاصمهم، ولا تحاججهم بالقرآن فإنه ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة»، انظر الاتقان للسيوطي، ١/ ١٤٢.

(٢) أبي نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء ١/ ٦٥، بتوسط، الميلاني.

«ما من حرف إلاّ وله ظهر وبطن، وإن عليّاً عنده من الظاهر والباطن» كما ذكر ابن عباس أن «ما أخذت من تفسير القرآن، فعن علي بن أبي طالب»[1].

إن الدوافع الأساسية التي كانت وراء هذا الاهتمام الكبير بمصحف علي بن أبي طالب، تكمن عند الإمامية، في أن المسألة، فضلاً عن أنها تتعلق بالموقف الشرعي من الإمام كما تحدده نصوص الوصية، فهي تتعلق ـ كما ذكرنا ـ بتلك الأخبار التي تجعل الأئمة وعلى رأسهم علي بن أبي طالب، عدلاً للقرآن. فقد جاء في الخبر[2]:

«إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي. وأنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض».

وهناك أكثر من خبر يرد في هذا الاتجاه يعزز هذه الصلة الوثيقة كما أشرنا إليها آنفاً. وقد أشارت عدة مصادر تاريخية إلى أن علي بن أبي طالب، كان أول من دوّن القرآن وجمعه فور رحيل النبي ﷺ. وقد تفيد القرائن التي حفت بهذا الحدث على أن ثمة خصوصية ما، تميز هذا المصحف العلوي، من حيث أنه يتضمن تأويلاً للقرآن، في ضوء الأحداث التي تلت محنة علي بن أبي طالب على إثر قرار السقيفة. وطبيعي آنئذ أن يمنى مصحف كهذا بتهميش من قبل الخلفاء، الذين شملهم التأويل في مصحف علي بن أبي طالب. فقد جاء في قول أبي عبدالله الصادق قوله: «إن في القرآن ما مضى وما يحدث وما هو كائن، كانت فيه أسماء الرجال فألقيت، إنما الاسم الواحد منه في وجوه لا تحصى، يعرف ذلك الوصاة»[3].

وقال أيضاً: «لو قد قرئ القرآن كما أنزل لألفينا فيه مسمين»[4].

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص ٢٧، دار الكتب العلمية، ط١ ـ ١٩٨٨م.

(٢) مسلم، الصحيح، ج٥، ص ١٢٢. تحقيق وتعليق د. موسى شاهين لاشين، ود. أحمد عمر هاشم، ط١، مؤسسة عز الدين ١٩٨٧، وبيروت دار المعرفة.

(٣) العياشي، التفسير ج١، ص ١٢٠. نقلاً عن الميلاني، التحقيق في نفي التحريف ص ٥٩ ـ ط١، ١٤١٠هـ، دار القرآن الكريم ـ قم.

(٤) العياشي، التفسير، ج١، ص ١٣، بتوسط المصدر السابق.

وجاء عن ابن نباتة، قوله: «سمعت علياً عليه السلام يقول: كأنّي بالعجم فساطيطهم في مسجد الكوفة، يعلّمون الناس القرآن، كما أنزل، قلت: يا أمير المؤمنين أو ليس هو كما أنزل؟ فقال: لا، محي منه سبعون من قريش بأسمائهم وأسماء آبائهم، وما ترك أبو لهب إلاّ للإزراء على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأنه عمه»[١].

والظاهر أن إحجام علي بن أبي طالب عن إخراج مصحفه إلى حيز التداول، كان قد جنبه الدخول في ملابسات توحيد القرءات، مع أن جملة من تلامذته، كابن عباس، وابن مسعود، كانوا قد واجهوا مصيراً قاسياً، نظراً لتشدد هذا الأخير، بمصحفه. إن أهم ما تفيده هذه الواقعة، هو أن أمر القراءات أو الأحرف السبعة، كانت أمراً جارياً به العمل في أوساط القُرّاء. بل أكثر من ذلك، أنها اعتبرت قراءات مشروعة. ولم تؤخذ عملية توحيد القراءات، إلاّ من باب المصلحة، كما تكاد توحي جلّ المصادر التاريخية. غير أن أهم ما تفيده هذه الواقعة، هو أن المصاحف التي كانت محل نقد من قبل السلطة، كانت تابعة لأشخاص واضحي الانتماء إلى حزب علي بن أبي طالب. ومن جهة أخرى أنها مصاحف تخضع إلى منهجية تأويلية أكثر مرونة واستبدالاً. بل أكثر من ذلك إنه إلى جانب النصوص الأصلية للقرآن، كانت هناك نصوص أخرى تتوالد بفعل التأويل، وتقرأ كجزء من القرآن. فلم يكن القرّاء يعتبرون ثمرة تأويلهم مجرد معنى كاشف للنصوص؛ بل يعطونها صفة النصّ، فتقرؤ إكمالاً أو استبدالاً، مما يوحي أنها وجه من وجوه القراءات المتعددة. وذلك ما يظهر من خلال عدة نماذج، تضمنها مصحف ابن عباس ومصحف ابن مسعود. فقد قرأ قوله تعالى: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وأزواجه أمهاتهم»[٢]. بصيغة: «النبي أولى بالمؤمنين [وهو أب لهم] وأزواجه أمهاتهم»[٣]. وقرأ أيضاً الآية ٢٤ من سورة النساء، بصيغة: «فما استمتعتم به منهن (إلى أجل مسمى) فأتوهن أجورهن فريضة»[٤].

---

(١) الغيبة النعمانية، ص ٣١٨، بتوسط، الميلاني ص ٦١.
(٢) الأحزاب/٦.
(٣) الزمخشري، الكشاف ج٢، ص ٢٠٦، عن جولدزهير، مذاهب التفسير، ص ٢١ ـ ٢٣. ط٢ ـ ١٩٨٣م. دار اقرأ ـ بيروت.
(٤) مذاهب التفسير، ص ٢٣.

ويظهر من خلال التراث التأويلي للقراء الذين ساروا على نهج علي بن أبي طالب، أن ثمة فهماً ما كان يحمله هؤلاء عن تعدد القراءات، وأيضاً عن مختلف القضايا التي أصبحت مدار ما سيعرف بعد عصر التدوين بعلوم القرآن، فقد كان كلّاً من ابن مسعود وابن عباس يريا بعضاً من استبدالاتهم، آيات من القرآن، ويقرأون إضافاتهم التأويلية كجزء لا يتجزأ من القرآن. فهي بمثابة «نصوص». فالقراءات أو الأحرف السبعة، تعني عندهم قراءات نصوص مستبدلة أو مستكملة تأويلاً، مثل قراءة بن عباس إكمالاً لآية ٢٣٨ من سورة البقرة «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى (وهي الظهر)» أو لقراءة ابن مسعود استبدالاً، للآيتين ٤٥ ـ ٤٦ من سورة الصافات: «يطاف عليه بكأس من معين، صفراء لذة للشاربين» بدلاً عن «بيضاء لذة للشاربين»[1].

وتأخذ القراءات أو الأحرف السبعة عند هذا الفريق من القرّاء، معنى الكثرة والتعدد، الذي يحملها لفظ السبعة والسبعين، المفيد للكثرة، في لغة العرب. فقد ورد في القرآن والسنة وكلام العرب ما يجعل لفظ السبعة ومشتقاتها، مرادفاً للكثرة[2].

وقد يظهر أن الأحرف السبعة هنا، تحمل معنى الوجوه المتعددة، للتأويل، الذي يقوم على قراءة النص ضمن استراتيجية استبدالية، قد لا تلتزم بالسياق العام للآيات، بقدر ما تخضع لعملية تحليل وبناء، قد يجعل اللفظ يقرؤ ضمن أكثر من سياق. وما دام أن القراءات السبع مشروعة، وقد اعتبرت في عهد صاحب الدعوة كذلك، فإن جماعة القراء، كانوا هم أيضاً يعتبرون قراءة القرآن على وجوه، قرآناً أيضاً. وإن كان هذا الموقف الهرمينيوتيكي قد حورب من قبل

---

(١) مذاهب التفسير، ص ٢٩.

(٢) يقول ابن منظور: «والعرب تضع التسبيع موضع التضعيف، وإن جاوز السبع، والأصل قوله تعالى: كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة. ثم قال النبي ١ الحسنة بعشر إلى سبعمائة، وأرى قوله تعالى لنبيه: أن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم، من باب التكثير والتضعيف، لا من باب حصر العدد، ولم يرد الله عز وجل، عليه السلام، إن زاد على السبعين غفر لهم، ولكن المعنى أن استكثرت من الدعاء والاستغفار للمنافقين لم يغفر الله لهم».
انظر لسان العرب، مادة (سبع)، ج ١، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

عثمان، فإن فريقاً من المعارضة استمر على نهجه طيلة هذه المرحلة التي تمتد إلى عصر التدوين العباسي. بل إنها ستستمر بأشكال مختلفة مع كل من العرفانيين والمتصوفة.

*** مفهوم التأويل، وثنائية الظاهر والباطن:**

لقد حرص عصر التدوين، مثلما حرص قبل ذلك عثمان ـ من خلال محاربة التأويل ـ أن يبقى الفكر العربي والإسلامي في نطاق الظاهر، والوقوف ضد أي محاولة لإقحام المعنى الآخر الذي يفهم من وراء ظواهر النصوص. وقد تبنت الأيديولوجيا السائدة هذا الاتجاه لتثبيت سلطتها السياسية، حيث أن «الظاهر» هو المجال الوحيد والممكن لتأويل النصوص، على غير وجهها الظاهر. وبما أن النصوص في القرآن، كلها تحكي عن أحوال كانت هي الباعث الحقيقي لنزولها، وهو ما سيعرف بـ «أسباب النزول»، فإن الأمر سيجعل الظاهر هو ما تعلق بخصوصية المورد الأول للنص. ومعناه أن النص القرآني، اكتمل تفسيره، وأصبح الأمر بعد ذلك يتعلق بحفظ ما تم تبيانه في عهد التنزيل الأول. وقد أدى هذا التأسيس إلى تضخم مهول في مؤسسة الحفاظ، كما ساهم في بروز التيار السلفي في الإسلام. ولما كان دأب السلطة متواصلاً في سبيل محاصرة المعرفة ضمن مؤسسة الحفاظ، وفي نطاق المعنى الظاهري، كان من الطبيعي أن تواصل المعارضة تمسكها، بالمعنى الباطني؛ أي الوجه الآخر للمعرفة. هكذا ظل «الباطن» يمثل موقفاً معرفياً للمعارضة، في حين أصبح الظاهر أسّا للثقافة العربية. وبما أن التفسير، هو الوسيلة الوحيدة المتاحة لإعادة عرض الظاهر، فإن التأويل أضحى منهجاً للجبهة المعارضة. وقد تأسست على هامش هذا الصراع بين الاتجاهين، جملة من الأقوال كلها تهجوا التأويل وترده إلى معنى آخر غريب عنه، ألا وهو القول بالرأي، في القرآن، وتشيد بالتوقف عند الظواهر مثل قوله ﷺ:

«اتقوا الحديث عنّي إلا ما علمتم، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»[1].

(١) الترمذي، الصحيح، ج٥، ص ١٩٩.

وقوله: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»[1].

في مقابل هذه الهجمة الظاهرية، تدرع أنصار التأويل، بجملة من النصوص، كلها تؤكّد على أهمية «الباطن»، وكونه مناط العلم والمعرفة الحقيقيين. فالقرآن يتحدث عن درجات في الإدراك، كما يربط بين الجهل والظاهر في قبال الربط بين العلم والباطن، مثل قوله: «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم معرضون».

ويعكس ذلك الخلاف بين مفهوم «الباطن» والموقف الظاهري، قول الإمام زين العابدين:

رب جوهر علم لو أبوح به　　لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي　　يرون أقبح ما يأتون حسناً[2]

وقد وردت نصوص عن الإمامية، تؤكّد على هذا المنحى الباطني، مثل:

ـ عن حمران بن أعين قال[3]: سألت أبا جعفر عن ظهر القرآن وبطنه، فقال: ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بأعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أولئك.

ـ قال أبو جعفر الصادق[4]: «.. يا جابر إن للقرآن بطناً وللبطن بطن، وله ظهر، وللظهر ظهر، يا جابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متّصل متصرف على وجوه».

ـ وذكر النقاش، قال ابن عباس[5]: جل ما تعلمت من التفسير من علي بن أبي طالب وعن ابن مسعود، إن القرآن أنزل على سبعة أحرف ما منها إلاّ وله ظهر وبطن، وإن علي بن ابن طالب عليه السلام علم الظاهر والباطن.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٠.
(٢) سبق ذكر المصدر.
(٣) المجلسي، بحار الأنوار، ج٩٢ ـ ص ٨٣ ط٣ ـ ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م. دار إحياء التراث العربي، بيروت.
(٤) المصدر السابق، ج٩٢، ص ٩١.
(٥) المصدر السابق، ج٩٢، ص ٩١.

ـ عـن الفضيـل بن يسار، قال: سألت أبا جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ [1] «ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن، وما فيه حرف إلا وله حدّ، ولكل حدّ مطلع» ما يعني بقوله: لها ظهر وبـطـن؟ قـال: ظهـره وبطنـه تـأويله، منه ما مضى، ومنه ما لم يكن بعد، يجري كما تجري الشمس والقمر، كلما جـاء منه شيء وقع، قال الله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلاّ الله، والراسخون في العلم﴾ نحن نعلمه.

كـل هـذه النـصوص تـؤكّـد علـى أهميـة البـاطن، وضرورته في إغناء المعرفة. فـالنصـوص، تنطوي على ظاهر وباطن، وكما أن هناك مستويات في ظهور النصوص، إذْ كل يدرك درجـة منه على صعيد التفسير، فإن هناك أيضاً درجات على مستوى إدراك البـاطـن، إذْ لكـل ظهـر ظهر ولكل بطن بطن. إن هذا التعدد في الظهور والبطون التي ينطوي عليهاالنص، هو ما يوفر تعدداً في وجوه القرآن. والتأويل، إنما وسيلته هو بعث الباطن وإظهاره. لكن إذا كان الباطن هو غير الظاهر، فكيف يتم ظهوره، وبأي وسيلة، وهل ظهوره يعني نهاية وجود الباطن؟؟

توصلنا البحوث التي أجريناها على جزء لا بأس به من النماذج التأويلية، إلى أن هناك منهجاً ما، كان يعتمده المتأولون للقرآن؛ وأيضاً مبادئ وتصورات بخصوص عدة مـوضـوعـات تتعلـق بـالنـص القـرآنـي، مثـل الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه، والحقيقـة والمجـاز. إن البـاطن، حينما يظهـر، يصبح في عداد المحكم، لذا جاء في قـول جعفـر بـن محمـد الصـادق: «ظـاهره حكم». غير أن كل ظهور ينتهي ضمن هذه العملية إلى غياب. وهكذا فإن عملية التأويل، هي في حقيقتها، لعبة حضور وغياب، وجـدل مستمر بين الظـاهـر والباطن. إن التأكيد على وجود الباطن والظاهر، هو نفسه غيـر كـافـي لاستيعـاب كـل المعاني الممكنة والوجوه المحتملة للنص. ذلك أن حصر عمليـة «التـأويـل» ضمـن ثنائية ثابتة، يفضي بنا إلى الأزمة التي شهدها النص في نطاق التفسيـر وسلطـة الظـاهـر، وهـو ما قد يجعل مسألة الظاهر تؤدي معنى المجاز. . هذا المفهـوم الـذي ظهـر مـؤخراً مع الجاحظ وأصبحت له سلطة ابستمولوجية على التفكير

(١) المصدر السابق، ج٩٢، ص ٩٤.

المعتـزلـي. إن ما يظهر من خلال الرصد الدقيق لكلا المنظورين، هو أن المعتزلة، لم يحلـوا جـذريـاً، أزمـة النـص. ذلك أن المجاز، يقدم نفسه كمعنى آخر ثانوي؛ إذْ أن «الحقيقة» تمثل في هـذا المجـال البياني، الجانب الأهم. كما أن الخروج من الحقيقة إلى المجاز، لا يتم إلاّ ضمن احترام، لقرينة السياق. والحال أنها كلها موازين تناقض التأويل في الصميم. ذلك أن الباطن في المنظور التأويلي، لا يمثل البؤرة الأهم؛ فليس ثمة أسبقية للحقيقة على المجاز ولا العكس. فكل ذلك يتم في ضوء ما تقتضيه عملية الاستبدال، وضرورة إحكام ما هو مورد «تشابه». كما أن المعنى في العملية الاستبدالية التأويلية، لا يتقيد بقرينة السياق، بل يكفي فيه الإشارة التي يقدحها اللفظ الواحد داخل السياقات المختلفة. إن قضية المجاز في التفكير المعتزلي، جاءت لتحلّ مشكلة المشترك اللفظي؛ في حين، أن قضية الباطن، هي محاولة لحلّ أزمة النصّ وتحريره من كل الموازين التي تجعله حاملاً لمعنى أو معاني محدودة. وهنا نقول أن التحويل المجازي، يختلف في آلياته ومقاصده عن التحويل الباطني. فإذن، المتاهة الممتدة أمام النص، كما توحي بها عبارة، الوجوه السبعة، لا يمكن تقريرها إلاّ بافتراض، لا نهائية المدى التأويلي نفسه؛ أقصد، أن الباطن ليس بؤرة متجانسة، بل هو طبقات وأعماق متعددة ـ لكل بطن بطن ـ. فما أن يتحقق الظهور، حتى تنكشف مرحلة جديدة للإيضاح. فالإيضاح هو عملية سارية ومتواصلة، والظهور نسبي، والباطن كذلك.. والثابت في هذه العملية هو لعبة الخلاف وجدلية الظاهر والباطن.

وقـد يـوصلنـا التأمل المكثف في عدد من الآيات التي قرأت على وجهها الآخر، بـأن ثمـة أسلوبـاً مـا ثـاويـا في ثنايا عملية التأويل هذه. وهو ردّ النصوص إلى بعضها البعض، ضمن أسلـوب محكم دقيق، يتم فيه نقل اللفظ من سياقه الأولى إلى سياق آخـر؛ لخلـق مجـال جـديـد، يكسـب اللفظ قوة إشارية جديدة. وعلى هذا الأساس، يـرفض أنصار التأويل الباطني الالتـزام بالمورد الأول للنصوص، أو الارتباط بالسياق الوحيد للألفاظ. أما كيف يقع اختيار «المؤول» على سياقه الجديد، فذلك راجع إلى أسلـوب الاستبـدال واعتمـاد النظير. إن منهج المماثلة عند المؤوّل، هو الآلية الأكثر فعالية في إكساب النصوص حركية شديدة ومرونة أكبر. ولم تكن المماثلة كما سبق في بداية بحثنا، قياساً انزياحياً بدون رقابة كما يراه الجابري؛ أو أسلوباً دخيلاً على المجال

الثقافي العربي. . فقد كان أسلوب النظير، مما تحدث عنه الإمام علي بن أبي طالب في قوله «أعقل ذلك فإن المثل دليل على شبهه»[١]. وقوله: «إن الأمور إذا اشتبهت اعتبر آخرها بأولها»[٢].

إن منطق الشبيه والنظير، يُشكل محور النظر عند عامة العرب قاطبة، فقد كانت الأمثال «من حكمة العرب في الجاهلية والإسلام، وبها كانت تعارض كلامها، فتبلغ بها ما حاولت من حاجاتها في النطق بكناية بغير تصريح، فيجتمع لها بذلك ثلاث خلال: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه [. . .] فالأمثال إذن عند الجاهليين، نوع من أنواع الحكمة السائرة بين الناس، بقولها السيد والمسود، البارز والخامل، وهي تحفظ بسهولة ولا يحتاج المرء لتعلمها إلى مهارة وذكاء. وكان لحفاظ الأمثال عندهم مقام عندهم، لأنهم ممن وهبوا بياناً ناصعاً وقوة في اللسان، تمكن صاحبه من ضرب المثل في موضعه، ومن قوله في مكانه. .»[٣].

ونستطيع من خلال هذا النص، ونصوص أخرى حاكية عن أساليب التمثيل الجاري بها العمل عند العرب، ومتيسر لعامتهم، أن نتبين حقيقة يسر القرآن، كما جاء فيه: «ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مذكر» وأيضاً قوله تعالى: **﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾**، إنما يؤكد على أن آلية فهم آياته، تتم عن طريق المماثلة والتمثيل. والقرآن يتحدث هو نفسه عن أنه **﴿وضربنا للناس من كل مثل﴾**. . **﴿ألم تر كيف ضرب الله مثلاً. .﴾** **﴿وتلك الأمثال نضربها للناس﴾**.

إن ما أوردناه سابقاً له علاقة بالتأويل. فكون حفاظ الأمثال ممن أوتي مكنة ضرب المثل في موضعه، وقوله في مكانه، إنما يتفق مع ما أورده السيوطي من معاني التأويل، إذ يقول: «. . وقيل [أي عن التأويل] من الأيالة، وهي السياسة، كأن المؤول للكلام ساس الكلام ووضع المعنى فيه موضعه»[٤].

---

(١) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٥٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٣١.
(٣) المصدر السابق، الحكم، ٧٦.
(٤) علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٨، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

ومما يعزز هذا الموقف، أن العرب لم تكن تتشدّد في الأخذ بالأمثال، ولا ترى أي عيب في خروج التمثيل عن قوانين اللغة وقواعد الإعراب. . يقول د. جواد علي:

«ويلاحظ أن العرب قد أجازت لضارب المثل الخروج فيه على قواعد اللغة، كما أجازت ذلك للشاعر بدعوى ضرورات الشعر، ليستقيم الشعر مع القوافي والوزن»[1].

وقد كان هذا الأسلوب متبعاً في كل مورد متعلق بالمعاني وكشف ما تشابه منها، وهو الأسلوب ذاته المتبع في مجال تأويل الأحلام عند العرب أيضاً وغيرهم. فقد تعاطى المؤولون العرب للرؤى والأحلام، بالقدر ذاته من التمثيل والترميز الذي كانوا يفهمون به مجازاتهم وكناياتهم. وهذا إنما كان ينم عن وعي بحقيقة الرموز التي كانوا يفكون من خلالها غموض الرؤى والأحلام. فتأويل الأحلام من هنا ـ وبالمعنى الفرويدي ذاته ـ هو الطريق الملكي لاستنطاق ما يكمن في اللاوعي الشخصي. وقد بقي تأويل الأحلام، قائماً على قدم وساق في التراث العربي الإسلامي، ووضعت في طريق تعليمه قواعد ومحددات، ترقى به إلى درجة من النضج. وقد اعتبر الحكم بعد ذلك جزء من سبعين جزء من النبوة[2]. إن أساس تأويل الأحلام، هو التمثيل. فمن أنواعه كما يقول المجلسي: «والتأويل بالأمثال كالصائغ بالكذاب لقولهم: أكذب الناس الصواغون، وحفر الحفرة بالمكر، لقولهم: من حفر حفرة لأخيه وقع فيها، قال تعالى: **﴿ولا يحيق المكر السيء إلاّ بأهله﴾**[3].

إن تأويل الرؤيا، وهو ما يسمى أيضاً، بتعبيرها، يقوم على أساس المماثلة، وإرجاع ظواهر الرؤيا إلى ما يحكمها من مثيل ونظير محكم. وقد نفهم من تعبيرالرؤيا، مغزى العبور، إلى ما يخفى من معانيها. فكأن مظاهر الرؤيا هي إشارات لمعاني باطنه، لا تنكشف إلاّ بواسطة راموز محكم. فليس ـ اذاك ـ بدعا أن يضع العلماء شروطاً لمعبّر الرؤيا، من ضمنها[4]: «أن يكون عارفاً بأمثال العرب وبالمناسبات الخاصة بها».

---

(١) السيوطي، الإتقان ج٢.
(٢) المجلسي، بحار الأنوار، ج٦٢، ص ١٩٢.
(٣) المجلسي، بحار الأنوار، ج٦٢، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.
(٤) الميرزا محسن العصفور، بلغة الشيعة الكرام في تعبير رؤيا المنام، ص ١٤٢، مؤسسة مطبوعات =

المماثلة عند المؤوّلة؛ مقاربة منطقية

تعتبـر المماثلـة، إحدى أهم المسالك الممكنة في الاستدلال؛ فقد تحددت منذ أرسطو، ثلاث طرق استدلالية بلحاظ اتجاهات الدليل. فحيثما اتجه من العام إلى الخاص، فإن الدليل هنا يتعلق بآلية الاستنباط. وحيثما اتجه من الخاص إلى العام، فإن الدليل يكون استقرائياً. أما المماثلة، فإنها تتحدد باتجاه الاستدلال من الخاص إلى الخاص. وفي كل الأحوال يبقى مناط جميع هذه الأقيسة المنطقية، إظهار ما خفي من أمر الجزئي أو الكلي. وهذا ما يوضح بن رشد بقوله: «ويتبيّن من هذا أن المثال، هو البيان الذي يكون المصير فيه من جزئي أعرف إلى جزئي أخفى، لأن المتشابهين ليس أحدهما تحت الآخر، وأن الاستقراء هو مصير من جزئيات أعرف إلى كلّي أخفى، والقياس من كلّي أعرف إلى جزئي أخفى [...] والفرق بين المثال والاستقراء المذكور هاهنا أن الاستقراء من جميع الجزئيات الداخلة تحت الحدّ الأوسط يبين أن الحدّ الأكبر موجود للأوسط، وأما المثال فليس من جميع الجزئيات يبين وجود الطرف الأكبر في الواسطة»[1].

إن هذا التوجيه من الجزئي إلى الجزئي الأخفى، يستند إلى إجراء منطقي، يقوم على أساس حمل «الحد الأكبر» على «الحد الأوسط» بطريق أحد الحدود الشبيهة بالحد الأصغر. ولعلّ الناظر في حقيقة المماثلة، يتبين له أنه يلتزم بالحدود ذاتها في القياس البرهاني، بإضافة الحد الرابع الشبيه للحد الأصغر. وهو بناء على كونه يقوم على حدود أربعة، فهو يتضمن اتجاهين للاستدلال؛ الدليل الاستنباطي والدليل الاستقرائي. وعلى هذا الأساس، أمكن للناظر في المماثلة أن يلحقها تارة بالاستنباط وأخرى بالاستقراء[2].

إذا نحن تفادينا تلك المشكلة المزمنة التي ظلت تهدد القياس الأرسطي منذ فترة طويلة؛ وهو ما يتعلق تحديداً، بإشكالية الطفرة في الدليل الاستقرائي، والفجوة التي

= إسماعيليات ط١، بلا تاريخ.

(١) ابن رشد، ملخص كتاب القياس، ص ٣٦٨.

(٢) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٦٥ ـ ٦٦.

تفصل بين الجزئيات الغير مستوفاة، إلى الكلّي في الاستقراء ـ إذْ أن انطواء المماثلة على جانب استقرائي، يجعلها تعاني ما عاناه هذا الأخير ـ بغض النظر عن كل ذلك، نقول، أن المماثلة في صميمها تنطوي ـ وفق ما تقررعند أرسطو ـ على اتجاهين:

عام

خاص (الجانب الاستنباطي من المماثلة)

خاص

عام (الجانب الاستقرائي من المماثلة)

ذلك أن الاتجاه من الخاص إلى الخاص يقتضي الاستناد إلى هذه الحدود الأربعة التي تنتهي بالمماثلة إلى ضرب من الاستنباط والاستقراء معاً، وهو ما يتيح للمماثلة قدرة انزياحية، تصبح بموجبها أكثر من كونها قياس توتولوجيا؛ بل قد تتجه إلى أكثر من ذلك إلى القياس المنتج، الذي ينفتح على العام أيضاً. وقد يكون هذا قريباً من المماثلة العرفانية والشعرية، لأنها بمقدار ما هي منتجة وإليها يعزى الحدس والكشف في مجال العلوم الدقيقة والبحتة، فهي أيضاً منتجة في مجال التفكير الفلسفي والنظر الفقهي. ويمكننا الإشارة إلى أن المماثلة بمعناها الأولى، أي الانتقال بالدليل من الجزئي إلى الجزئي، يمثل قمة الأدلة المنطقية الإحرازية عند الفقهاء. وقد توقف عنده هؤلاء على الرغم من قوة دليليته، نظراً لصعوبة الإحاطة بوجوه التناظر، واختفاء القرائن. وهذا النوع من الحذر، راجع إلى منظور معين للمماثلة؛ أي باعتبارها آلية تقوم بين أمرين على تمام التشابه. فقد حذّر الفقهاء منه حذراً من الوقوع في القياس مع الفارق. على أن المماثلة في مفهومها العرفاني، هي علاقة إيحائية، ومتغيرة ومستديمة، تقوم على استبدال هيرمينيوتيكي، يكفي معه عنصر واحد به اشتراك النظيرين. ولذلك، لم يتعب العرفانيون أنفسهم في تتبع العلّة أو القرينة الظاهرة أو الثابتة، واكتفوا بالإشارة وقرينة المقام. فقد كان الفقهاء يطلبون من المماثلة ما يطلبونه من الاستنباط، في حين كان العرفانيون يأخذون المماثلة مأخذ الدليل الاستقرائي.

وإذا أنزلنا منهج المماثلة إلى حيز النصوص، حيث كان هو المعول عليه في التأويل، فإننا نجد الأمر من البداية يتعلق بحقيقة غامرة. فالنصوص من حيث كونها

تمثل نسقاً إشارياً، تؤدي وظيفة نقل خطاب من متكلم إلى مستمع. غير أن الأمر من ناحية أخرى يتعلق بعلاقة متجاورة ومستقلة للعناصر المؤلفة للنص. ومن هنا يصبح لكل عنصر قوته الإشارية الخاصة وإمكانيته على استمداد عناصر إشارية جديدة من سياقات أخرى. وهذا يعني أن النص في المنظور التأويلي، هو ذو خاصية اتصالية وانفصالية في آن واحد. وهو بقدر ما أنه معطى بنيوي، يبقى قابلاً للتفكيك. ولو أننا استوعبنا كلمة للإمام علي ابن أبي طالب، «واعتبر بما مضى من الدنيا لما بقي منها فإنّ بعضها يشبه بعضاً»، فإننا ندرك، أن ثمة إحالات تمثيلية دقيقة، أقيمت بين ظواهر اللغة (كلمات) وظواهر الكون (أشياء)، وأيضاً، بين ظواهر التفكير (التعقل). والعقل في عملية التفكير، ينهج طريق المماثلة، لهذا فإن هذه الأخيرة، ظلت هي الطريق الملكي للاكتشافات العلمية. وهي عملية تتضمن الخاصيتين معاً: الاتصال والانفصال. وهو أمر المخيلة، وكيفية اشتغال قوى الإحساس الباطنة، مثل الحس المشترك، والخيال والواهمة..

لقد كانت عملية التأويل عند القرّاء، تقوم على نوع من التفكيك المضمر، لبنية النص، ثم إيجاد النظير أو المرادف للفظ محل «الشبهة»، ونقله إلى سياق آخر، حيث يستطيع اكتساب معنى آخر. ويعود إلى موضعه مجدداً في صورة استبدالية. ولا يكفي آلية المماثلة، أن تتأطر في المجال الواحد، بل قد تخرج لتستدمج مختلف السياقات ـ قرآن، حديث، أمثال العرب[1]... ـ بل إن العملية التمثيلية هذه تتجاوز عالم النصوص والكلمات لتقع على عالم الأشياء، انطلاقاً من أن الدهر؛ متشابهة أموره متظاهرة أعلامه، وانطلاقاً من أن ثمة تشابهاً حقيقياً بين عالم الطبيعة وعالم النصوص، وهو ما سيمثل في المجال العرفاني إحدى أهم البؤر التصورية؛ بخصوص تحكم القوى الأسمائية، وجعل الظواهر الطبيعية متماهية مع الأسماء. أو بتعبير آخر، كون القرآن كون ناطق، والكون قرآن صامت. فالمعنى عند القراء ـ بالنتيجة ـ يستند إلى مفهوم النظير ـ استدل على ما لم يكن بما قد كان، فإن الأمور أشباه ـ وإلى مفهوم الباطن ـ لكل بطن بطن ولكل حد مطلع ـ والمنهج الذي يقوم على استثمار الباطن والنظير هو

(١) يقول ابن عباس: «إذا سألتموني عن غريب القرآن، فالتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب»، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٩. مكتبة محمد علي صبيح بلا تاريخ.

التـأويـل. وقـد نجـد تمـاهيـاً ملحـوظـاً ما بين هذه المفاهيم وبين الأصل الاشتقاقي للتـأويـل ذاتـه، وهـو ردّ الأشيـاء إلـى أصـولها وأولياتها. بمعنى تفكيك النصوص، وإعـادة بنـائها مجدداً على أساس هيرمينيوتيكـي. وهذا أقرب ما يكون إلى المقصود الـذي أراده الإمـام علـي بـن أبـي طـالـب: «إذا تشابهت عليكم الأمور، اعتبر أولها بآخرها». هذا، إذا اعتبرنا قيـاس الغـائـب علـى الشـاهـد، الـذي لـم يخـل منه أثر مـن الآثـار القـديمـة، ضـربـاً مـن المماثلـة، أيضاً. ومع أننا لا نمانع في أن يكون للتأويل اشتقـاقاً آخر، غير كونه رجوعاً إلـى الأصـول، فـإن الأمـر، مع ذلك، يأخذ اتجـاهاً معـززاً لهـذه الآليات التأويلية. فقد اعتبر البعض «التأويل» بمعنى المآل، أي مـا يـؤول إليـه الشـيء. وبنـاء عليـه، يكـون معنـاه عـواقـب الأمـور. وقـد ذهـب إلـى ذلـك الحسـن البصـري، انطـلاقـاً مـن الآية: ﴿**هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتي تأويله**..﴾ [الأعراف/ ٥٣].

لا شـك أن تعـريفـاً كهـذا لا ينـاقـض المعنى الأول للتأويل، إذْ كلاهما تعريفان ينطبقـان عليه، من حيث أن وظيفته في النتيجـة، هي إعادة تفكيك بنية النص، وأيضاً من حيث الغاية، هو بحث في الباطن وما وراء ظاهر النص. وقد تبين سابقاً أن إحدى أهم الأدلة التي تعزز هذا الرأي ما جاء في القرآن: «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم معرضون».

فقـد استخـدم الظـاهـر هنـا مقـابـلاً للآخـرة، هـذه التي تحمل مفهوم الباطن والمستـور، إذْ الآخـرة هـي إحـدى أكبر مصاديق الغيب المستور. فالآخرة، والباطن بهـذا المعنـى، هـو المـآل الـذي وضـع مقابلاً للظاهر. وإذا كان التأويل غايته إثارة البـاطـن، فـإنـه مـن هـذه الناحية، يكون حقيقاً أيضاً، بأن ينطبق عليه معنى، العاقبة والمـآل. وقـد يظهـر أن التعـريفيـن كليهمـا روعـي فيهمـا البعـدان معـاً. فـالـذيـن أخذوا في موضوع التأويل وظيفتـه، أرجعـوه إلى أصل الأوليات والبدايات من حيث هـو تفكيـك لبنيـة النـص. كمـا أن الـذيـن أخـذوا في موضوعه، غايته، أعادوه إلى مفهـوم المآل. ففي توضيح العلاقة بين التفسير والتأويل، يورد السيوطي، وجوهاً في ذلك، إذْ يقول:

«التفسير «تفعيل» من الفسر، وهو البيان والكشف، [. . .] والتأويل أصله من الأول وهو الرجوع، فكأنه صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني، وقيل من الأيالة، وهي السياسة، كأنّ المؤول للكلام ساس الكلام، ووضع المعنى فيه موضعه»(١).

وأيضاً، جاء في كلامه؛ الوجه الآخر:

«التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً، كتفسير الصراط بالطريق والصيب بالمطر، والتأويل تفسير باطن اللفظ مأخوذ من الأول وهو الرجوع لعاقبة الأمر، فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد»(٢).

وقال أيضاً: «وقال غيره: التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية»(٣).

هناك بالتالي، فهم عميق لوظيفة التأويل ظل يحمله أنصاره، من حيث أنه مفجر دائم لمكامن النصوص. فتثوير القرآن في ضوء ماسلف، يجعل القرآن يعاصر كل الموضوعات المتجددة، ويكشف عن أحكامه المختلفة بعدد الإحالات الاستبدالية، التي لا تحصى. ومثل هذا الفهم الواعي بمقاصده، نجده في جملة من نصوص طائفة من المتأوِّلين. فقد ذكر أبو الدرداء أنه: «لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يجعل للقرآن وجوهاً». وقال ابن مسعود: «من أراد علم الأولين والآخرين فليثور القرآن.. قال: وهذا الذي قالاه لا يحصل لمجرد تفسير الظاهر»(٤).

وما دام أن كل معنى جديد يكشفه التأويل، يكون بمثابة إحكام لمتشابه؛ فإنه يأخذ موقع الحكم النسبي للموضوعات المتجددة. هذا يعني أن الارتباط بالمورد الأول، أمر مرفوض قطعاً، لأن ثمة أكثر من نزول للنص. وكل وجه يكشف عنه التأويل، يبقى شكلاً آخر من النزول للنص. هكذا تنقلب كل المفاهيم، التي تأسست في ضوءها علوم القرآن، كالناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه..

(١) السيوطي، الاتقان، ج٣، ص ١٩٢.
(٢) المصدر السابق، ص ١٩٣.
(٣) المصدر السابق، ص ١٩٣. أقول: قارن بين هذا الكلام، وقول الإمام الصادق؛ اعقلوا الحديث عقل دراية ولا تعقلوه عقل رواية؛ بمعنى عقل تأويل وليس عقل تفسير!
(٤) السيوطي، الاتقان ج٤ ـ ٥، ص ٢٢٦.

إن المتشابه في عرف المؤولين، هو كل ما بطن من المعنى، أو ذلك المعنى المؤجّل دائماً، والرابض فوق إحدى طبقات النص. وحالما يتم إظهاره بآليات التأويل، فإن ظهوره يتحول إلى حكم، فيصبح «محكماً». إن عملية الإحكام، تتم بواسطة ردّ التشابه إلى المحكم، وإن لحظة الإحكام، هي بمثابة نسخ للمتشابه. من هنا يأخذ الناسخ معنى المحكم فيما يأخذ المنسوخ معنى المتشابه. فقد ورد عن ابن عباس قوله: «المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه، وحدوده، وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به. والمتشابهات منسوخه، ومقدمه ومؤخره، وأمثاله، وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به..».

وجاء أيضاً في كلام الضحاك قوله: «المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشأبهات ما قد نسخ»[1].

وقد تواجهنا هنا إحدى الإشكالات المهمة في تحديد معنى المتشابه والمحكم من القرآن؛ خصوصاً وأننا نقف على نصوص تفيد وجهتين في النظر، يكادان ـ إن نُظر إليهما نظرة ظاهرية ـ يناقضان بعضهما البعض. وهو ما جاء في كلام ابن حبيب النيسابوري، الذي ميز بين ثلاث أقوال في الموضوع:

«أحدهما: أن القرآن كلّه محكم، لقوله تعالى: ﴿**كتاب أحكمت آياته**﴾.

الثاني: كله متشابه، لقوله تعالى: ﴿**كتاب متشابهاً مثاني**﴾.

الثالث: وهو الصحيح: انقسامه إلى محكم ومتشابه للآية المصدر بها»[2].

ويظهر من هذا، أن المحكم والمتشابه، لم ينظر إليهما هنا كثنائية جدلية، تخضع لنوع من التقسيم الإجرائي النسبي، كما تفرضه ضرورات التأويل، لذا حاولوا حصرها ضمن قسمين ثابتين، وهو ما جعل الإشكالية معلقة. ويكاد القاضي عبد الجبار المعتزلي أن يقرر الفكرة ذاتها، في محاولته فك التعارض بين الآيتين: «الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت»، «والله أنزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً». فقد أظهرت

(١) السيوطي، الاتقان ج٤ ـ ٥، ص ٤ ـ ٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٣.

الآيتان أن القرآن، كله محكم وكله متشابه. ويحاول القاضي عبد الجبار، أن يصرف معنى الإحكام والتشابه إلى معنى آخر، قائلاً[1]:

«فأما وصف جميعه بأنه محكم فليس المراد به ما قدمناه، وإنما أريد به أنه تعالى أحكمه ففي باب الإعجاز والدلالة على وجه لا يلحقه ظل، ووصف جميعه بأنه متشابه، المراد به أنه سوّى بين الكل في أنّه أنزل على وجه المصلحة ودلّ به على النبوة، لأن الأشياء المتساوية في الصفات المقصود إليها يقال فيها متشابهة».

ويظهر من هذا التخريج، أن القاضي، إنما حاول حلّ التعارض بين الآيتين، دون الاستناد إلى آلية واضحة في تصريف المعاني. وقد كان دأب المعتزلة، أن يفسروا الآيات بمقتضى أصولهم النظرية، وعليه ـ وهذا ما يؤكد أنهم لم يكونوا دربين، حقاً، على التأويل ـ لو أنهم فهموا التأويل، بعيداً عن لعبة الحقيقة والمجاز، بمحدداتهما البيانية، أي لو فهموه انطلاقاً من المنظور الهيرمينيوتيكي، الاستبدالي، لأدركوا أن الإحكام والتشابه هنا، يأخذان معنى نسبياً. ذلك أن المحكمات، وهنّ أم الكتاب، تمثل أصل التنزيل من حيث أنها أصل للمتشابه. وعلى الرغم من أن هذه الرؤية لم تكن غائبة عن القاضي عبد الجبار، إذْ يقول: «[. . .] إنه عز وجل بين في المحكم أنه أصل للمتشابه، فلا بدّ أن يكون العلم بالمحكمات أسبق ليصحّ جعله أصلاً له»[2].

فعلى الرغم من ذلك، لم يستطع أن ينظر إلى الإحكام والتشابه بالمنظور النسبي الذي تقتضيه آلية المماثلة ووظيفة التأويل. ومثل ذلك نجده عند ابن بابويه القمي، حيث يؤكّد على المعنى ذاته[3]:

«فالأهم ههنا بمعنى: الأصل الذي يرجع إليه ويعتمد عليه، لأن المحكم أصل للمتشابه يقدح به فيظهر مكنونه ويستثير دفينه. .».

---

(١) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن ص ١٩، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث، ١٩٦٦م، القاهرة.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧.
(٣) السيد الشريف الرضي، حقائق التأويل، ص ١٢٢، مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، ١٤٠٦هـ، إيران. =

فأصالة الإحكام تأتي من أن المحكم هو المستند الذي يقوم عليه إظهار المتشابه. وإن عملية إسناد متشابه إلى محكم، هي عملية نسبية غير محددة، إلاّ بقرينة المقام أو الإشارة التي هي بمثابة القرينة المضمرة عند المتأول. وكون، كل آية تملك ظهراً وبطناً، فمعناه، أن كل عملية تستهدف إظهار المعنى الآخر من النص، تحتاج إلى حكم يسنده؛ مما يؤدي إلى أن القرآن يحكم بعضه بعضاً. فكونه كذلك يلزم عنه كونه محكماً ومتشابهاً كلا، أي أن كل متشابه يجد مقابله محكماً، والعكس، أيضاً، يصح. وعلى هذا الأساس، لا يمكننا ـ وفق هذا المنظور التأويلي ـ أن نقبل بالمفهوم الذي تعارف عليه العلماء، عن كون القرآن مقسماً إلى آيات متشابهات، استأثر الله بعلمها، وأخرى محكمات، أو آيات ناسخة وأخرى منسوخة.. فهذا المنظور الذي يقوم على مفاهيم جامدة، يناقض آلية التأويل ومقاصدها. ففي المنظور التأويلي، كل هذه المفاهيم، تأخذ طابعاً نسبياً وجدلياً. بحيث أن المتشابه هنا، قد يتحول في مورد آخر إلى محكم، والناسخ هنا إلى منسوخ. لأن لعبة الحضور والغياب.. والظاهر والباطن.. هي لعبة نسبية ومتغيرة وغير قارة. من هنا يتحول القرآن في هذا المنظور، إلى مجال، تتعايش فيه هذه الحقائق، بصورة جدلية ونسبية. فكل القرآن متشابه، وكله محكم.. وكله ناسخ وكله منسوخ. وهذه الديناميكية الجدلية، هي ـ حقاً ـ ما يتيح للنص إمكانية من خلالها تتزحزح طبقاته وترسباته، وتحضر وتغيب، بحسب لعبة المماثلة والشبيه، وديناميكية الاستبدال.

أسباب تضخم النزولات التاويلية في الأئمة العلويين

بناء على ما تقدم، نستطيع فهم حقيقة التنزيل التأويلي، الذي يأخذ هنا مفهوم انكشاف المعنى المحتمل. فطالما هناك معاني تتكشف، يكون هناك نزول لازم لها. وهذا قريب مما رامه صدر المتألهين بقوله[1]:

«اعلم أن القرآن مجدد الإنزال على قلوب التالين، ونسبة القلب إلى نزوله، نسبة العرش إلى استواء الرحمان، وبحسب ما يكون القلب عليه من الحالات يكون ظهور القرآن ونزوله عليه..».

(١) صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص ٦٥. ط١، مرداد ١٣٤٣، تعليق: المولى علي النوري، تصحيح محمد خواجوي، إيران.

وبناء على هذا، أمكننا القول، أن تحميل النصوص، بعضاً من المعاني المحددة، هو من باب التعاصر الذي تفرضه ديناميكية النص، التي هي ديناميكية متصلة بحركة الواقع ومتغيرات الظروف. أي أن النص يقدم نفسه كفعالية تاريخانية، لا جرم أن يكون خاضعاً لتوجيه ما، تقتضيه متطلبات المرحلة التاريخية على أن يتم ذلك وفق آلية محددة، وفي إطار من الإحتمال. من هنا يمكننا فهم حقيقة النزول التأويلي للقرآن وفق المنظور الهرمينيوتيكي الإمامي، وندرك ما حفلت به طائفة من التأويلات التي تدور كلها حول شخص الإمام. إذْ لا يعدو أن يكون ذلك، سوى وجهاً من وجوه القراءة التي تأخذ في الحسبان، متطلبات المرحلة التاريخية. فقد كان حريًا بنا أن نتجه بالبحث إلى ما وراء هذا التضخم الملفت للنظر، بخصوص القراءات الإمامية؛ وهو ما يتعلق بالدوافع الموضوعية التي جعلت «أهل البيت» بمثابة القضية الأولى في هذه الحركة التأويلية. وهي ظاهرة خضعت لمسار تواتري تاريخي، يتواصل مع جوّ المحنة السياسية التي واجهها العلويون. وقد ظهرت هذه القراءات كبوادر أولى في مصحف علي بن أبي طالب وجماعة من أتباعه؛ خصوصاً ابن عباس وابن مسعود. والحال، أنه حينما ننظر إلى هذه الظاهرة في ضوء ما سبق تحليله، نستطيع الوقوف على البواعث الحقيقية لهذا النوع من التأويل الذي يتمركز فيه شخص الإمام. فقد اقتضت المرحلة التاريخية إثارة قضية أهل البيت في المحيط العربي حينئذ بالإضافة إلى ما يشغله الإمام في التصور الإمامي، كاستمرار للحقيقة النبوية. لقد كان هذا التضخم في النزولات التأويلية حول الأئمة يتناغم مع طبيعة النزاع التاريخي، بين العلويين وخصومهم، وحجم المحنة السياسية التي واجهوها منذ البداية. هكذا نلاحظ أن حضور أهل البيت المكثف في النص القرآني التأويلي، كان يشتد بحسب حدّة الأوضاع السياسية والظروف التاريخية؛ إلى أن شهد قمة انفجاره بعد واقعة كربلاء، واستشهاد الإمام الحسين بن علي، وهو حدث، بقدر ما يحمله من مأساوية، يمثل منعطفاً، فرض على العلويين تصعيداً على شتى الصعد، السياسية والمعرفية، في سبيل تجذير مفهوم الإمامة والتبشير على أوسع نطاق، بمظلومية الأئمة. وهو ما أدى إلى تدشين لنمط جديد من النزول التأويلي للنص، بحيث تتحول فيه المركزية إلى الإمامة كشرط موضوعي لاستمرار الحقيقة النبوية. إن حضور النص، كسلطة معرفية، يبقى قضية جوهرية في التصور

الإمامي. والنص بناء متحرك؛ وحركته تدور حول محور الإمامة بما هي مناط الحقيقة عند الإمامية. إن محنة الإمامة في ظل هذا التصور، هي محنة النص ذاته. نستطيع ملاحظة تلك الصلة الحميمة بينهما، من خلال الخبر المشهور: «علي مع القرآن، والقرآن مع علي» وهي الوجه الآخر لنص الحديث: «علي مع الحق والحق مع علي، يدور معه حيثما دار»[1]. فالنص في حراكيته التأويلية، يسجل حضوراً مستمراً في التجربة الإمامية كلها. فقد قرأ ابن مسعود ـ مثلاً ـ الآية (٢٥) من سورة الأحزاب، إكمالاً، حيث قرأها: ﴿**وردّ الله الذين كفروا بغيضهم لو ينالوا خيراً، وكفى الله المؤمنين القتال [بعلي] وكان الله قوياً عزيزاً**﴾ [الأحزاب/ ٢٥].

ويظهر من هذا، أن الآية التي نزلت في واقعة الأحزاب، كانت تحكي عن نصر جاء على إثر هزيمة عمرو بن ود العامري، على يد علي بن أبي طالب. وهي فضيلة تعمد ابن مسعود إظهارها في مرحلة شهدت محاولات جادة لتغييب فضائل علي بن أبي طالب، ومنع تدوين الحديث، وأيضاً فيها تذكير بموقف الأمويين، يوم كانوا على رأس حلف الأحزاب، يتهددون الكيان الإسلامي، محاصرين صاحب الدعوة وأتباعه بالمدينة. فقراءة كهذه جاءت ضمن هذا السياق من الصراع، بين بني هاشم ورثة الرسول ﷺ، وبين بني أمية ورثة أبي سفيان. ويمكننا هنا قياس باقي الآيات التي قرئت استبدالاً، كي تؤدي الغرض ذاته، مع أنها تتقيد بالأسلوب التأويلي نفسه الذي يستند إلى آلية النظير. لقد ظل التأويل، الآلية الأكثر فعالية، في النشاط المعرفي لما قبل التدوين وتأصيل الأصول. وكان من المفترض أن تنتعش هذه الظاهرة بشكل أكبر، ويتحرر النص الديني من سلطة التفسير والمعنى الوحيد والظاهر. وقد رأينا كيف أن هذا الاتجاه، حورب من قبل الخليفة الثالث، وتلقى أكبر ضربة مع حلول عصر التأصيل خلال القرن الرابع الهجري. ولم يعد للتأويل أي موقع، سوى آثاراً له عند العرفانيين والمتصوفة. نكاد نجزم هاهنا، بأن آلية التأويل، مع ما تمثله من ديناميكية في مجال قراءة النصوص، لم تنج في المراحل المتأخرة، من سوء الاستغلال بسبب غياب ضابطة واضحة أو منهج مقيد لعملية التأويل. وعليه، يمكننا القول أن مرحلة

---

(١) الحاكم، المستدرك ج٣ ـ ١٢٤/ ابن حجر الهيثمي، الصواعق المحرقة، ٧٦ ـ ٧٧.

«الغيبة» في التصور الإمامي، كانت مرحلة «نص»، بهذا الموقف الذي أوضحناه سابقاً؛ حيث يمثل النص بؤرة لديناميكية تأويلية فعالة. إن موقف الإمامية من النص حتى هذه المرحلة، لم يكن موقفاً سلفياً ـ بالمعنى المصطلح ـ بل كان موقفاً تأويلياً واستنباطياً، يستند إلى آلية المماثلة، والاستبدال الذي هو بمعنى استدماج اللفظ في أكثر من سياق مباشر، أو عن طريق المرادف. غير أن الذي حصل، هو أن هذا الموقف سرعان ما شهد أزمته مع غياب آخر إمام اثني عشري، وحيث أن ظروف «الغيبة» تزامنت مع نهاية تأصيل الأصول وتدوين العلوم. لقد تبلورت الحاجة مجدداً ـ لدى الإمامية ـ لإعادة تأصيل الأصول على وفق ما تقتضيه الحاجة إلى الحكم الشرعي. ولا ننسى أن عزوف الإمامية عن الأخذ بآليات الاستنباط التي تعارف عليها الفقهاء في عصر التدوين، فضلاً عن أنه يقوم على بذل الجهد في زمن يعدّ فيه كلام الإمام بمثابة النص، أي هو نوع من الاجتهاد مقابل «النص»، فإنهم يرون في أقيسة الفقهاء واستحساناتهم ما ينافي الهدف من الاجتهاد. لأن القواعد التي تأسست في طريق الاستنباط لم تكن قادرة على إحراز الأحكام الشرعية بصورة يقينية. وقد كشف ذلك الجدل المبكر بين الإمامية والأصوليين، على ملاحظات عقلانية تكشف عن أن الموقف كانت تقدحه نزعة عقلية ثاوية في صميم القول الشرعي الإمامي.

تاريخية الاجتهاد عند الإمامية

على الرغم من أن أئمة أهل البيت ظلوا يمثلون رافداً تربوياً وتعليمياً مهماً في العصور المبكرة من التاريخ العربي والإسلامي، إلا أن المعالم الكبرى لمذهبيتهم لم تظهر إلاّ في عهود متأخرة جدّاً، وتحديداً، إبّان العصر العباسي. هاهنا برز اسم الإمام السادس، جعفر الصادق، حيث اصطبغ المذهب الفقهي الإمامي بتراثه التعليمي وأخذ بعد ذلك إسم «المذهب الجعفري». في حين نجد مدرسة الرأي، قد بدأت حركتها الاجتهادية في عصور متقدمة، حتى على عصر أبي حنيفة. وقد ظل الإمامية يعتبرون تعاليم محمد بن جعفر الصادق، بمثابة «النصّ»، في حين اعتبروا غيرها من التعاليم، ضرباً من الاجتهاد، مقابل «النص». واستمر هذا الوضع إلى حدود القرن الرابع الهجري؛ وهو الفترة ذاتها التي شهدت منعطفين أساسيين على صعيد التأصيل الإسلامي للعلوم العربية. فقد تقرر في هذه الفترة، إيقاف نهائي لحركة الاجتهاد من

قبل التراث الرسمي، في حين بدأت فيه الإرهاصات الأولى لما سيسمى بـ «الاجتهاد» عند الإمامية. ذلك أن هذا العصر، شهد غياب الإمام الشيعي الاثني عشر، مما يعني غياب حكم النص. وعليه تكون حركة الاجتهاد الإمامي قد بدأت مسارها على أنقاض سدّ باب الاجتهاد، في نطاق الإسلام السني. وعلى الرغم من تأخر هذه الحركة التأصيلية عند الإمامية، إلاّ أن الاجتهاد بلغ عندهم قمة أوجه وتفاعله.

إذن، هناك صعوبة كبرى، تواجه الباحث في المسار الفكري، فضلاً عن مراحل تكامل النسق العقلاني عند الإمامية. ذلك أن التراث الآخر عموماً، مثلما هو التراث الرسمي، جاء ضمن سياق تاريخي تراكمي، تقاطعت عنده جملة من المؤثرات التي أثمرت تداخلاً عجيباً بين عدد من العلوم والمعارف. وقد يكون مهماً الحديث عن جوهر ثابت وراء هذا التطور المستدام، في صميم التجربة الفكرية الإمامية. هذا الجوهر الذي يتلخص فيما أسماه كوربان «فلسفة المعاد»؛ أو ما عبر عنه، حس حنفي «التفاؤلية الشيعية». إن فكرة الانتظار التي تكثفت بفعل هذا التراث المحتضن لأساليب شديدة الإيحاء، تكاد تنعكس، على جميع مجالات النظر الإمامي، ونوعاً ما في مجال الاجتهاد والتشريع، نلمح آثاراً لهذه التفاؤلية، التي أدت إلى نتائج عميقة. إن تاريخ هذه التفاؤلية، برز بشكل واضح، بعد غياب آخر إمام إثني عشري. إذْ أدّى هذا الغياب المفاجىء إلى اقتحام مجال الاجتهاد والتأصيل ليس بدافع التأسيس لمراحل ما بعد النص، بل بدافع ملأ فراغ الغيبة، وتوفير الحدّ الأدنى من الأحكام الظنية للمكلفين، في انتظار عودة الحكم الواقعي مع نهاية زمن «الغيبة». وهذا الروح التفاؤلي، والعقل الانتظاري، نابعان من موقف كلامي، حول حقيقة الكفاءة النبوية والإمامية، والتي يطلق عليها «العصمة». فقد أراد الإمامية أن يرقوا بقضية التشريع إلى مستوى اليقين. من هنا كان الهمّ الأساسي عندهم يتعلق بكيفية تجنيب الشريعة الخطأ. وهو الأمر الذي يجعل لأصول الفقه وظيفة شبيهة بالمنطق، من حيث هو آلة في تجنيب الفكر الاجتهادي الخطأ. وإذا كان المنطق بشكل عام ضابط لعملية التفكير لألاّ تقع بعيداً عن الصواب، فإن «علم الإمام» هو الضابطة الوحيدة لتجنيب الشريعة الخطأ؛ انطلاقاً من أن مجال الشريعة والعقل، متماهيان في المنظور الإمامي. فإذا كان مناط الصحة في القول العقلي هو هذه المبادىء المنطقية الشاملة، والثابتة والمحرزة.. فإن مناط

الصحة في القول الشرعي هو، قول المعصوم! إن فكرة المعصومية في هذا المجال تمثل من جهة كون مجال التشريع، هو مجال متصل بجهة متعالية، إذْ ليس كل تنزيل حكمي يخضع لمنطق العقل. وكأننا هنا أمام ما يسميه كانط، بعجز العقل المجرد عن إدراك المتعالي. أما من جهة أخرى، فإن المعصومية هنا، لا تعني أكثر من كونها قدرة تشريعية أو تكوينية، تمكن المعصوم من إدراك الأحكام الواقعية وتشخيص موضوعاتها على درجة قصوى من اليقين.

المدرسة الصادقية

تمثل هذه المرحلة منعطفاً جديداً في المسار الفكري عند الإمامية. فقد قدر لهذا الإمام العلوي ـ السادس ـ أن يعيش تقاطع حقبتين تاريخيتين ومراحل انتقالية صعبة، تركت آثارها على تجربته السياسية ونشاطه العلمي. ويتعلق الأمر هنا بأفول الدولة الأموية، وبداية العهد العباسي. فقد أفاد جعفر بن محمد الصادق ـ الذي ذاع صيته في مختلف ربوع البلاد الإسلامية حينئذ ـ من انصراف العباسيين إلى تثبيت أوضاعهم، وتتبعهم لخصومهم، وعزوفهم نوعاً ما عن أي رقابة ايديولوجية واضحة الاتجاه. فقد ظل هاجسهم كامناً في محاولة بسط نفوذهم على الأطراف، وضبط الأوضاع السياسية والأمنية، وتركيز أسس الدولة العباسية. فلا شك أن مرحلة كهذه، بقدر ما هي مهتزة ومضطربة، فهي تحضى بنسبة من الانفراج لصالح المعارضة. لقد شهد جعفر الصادق مخاض المعارك والمؤامرات السياسية، جميعها، التي كانت تهدف إلى زعزعة الكيان الأموي البائد. كما عايش يوميات الأحداث التي انتهت بالانقلاب العباسي على الخلفاء الأمويين، والنزاع الكبير الذي جرى على إثر ذلك بينهم والعلويين من أبناء الحسين وأبناء عمهم، انتهى بعدد من المعارك والانقلابات، كان الانتصار فيها حليفاً للعباسيين.

ومن الجهة الأخرى، نجد حالة من الانفراج الفكري، شهدتها هذه الفترة الانتقالية. فقد أدى الانقلاب العسكري والسياسي المفاجىء على الكيان الأموي ـ فضلاً عن انشغال بني العباس ببناء دولتهم السياسية ـ إلى تغيير نسبي على الصعيد الأيديولوجي، مما فسح مجالاً من الحرية لمزيد من النشاط الثقافي في صفوف

التيارات المهمشة والمحاصرة في ظل الدولة الأموية. هذا بالإضافة إلى أن الدولة العباسية كانت تحرص على أن تؤسس لها ايديولوجيا لا تناقض شعار معاركها الأولى مع الأمويين؛ «الرضا من آل محمد». وقد استغل جعفر الصادق هذه المرحلة، أحسن استغلال، في سبيل تفعيل الساحة الثقافية وخلق واقع تعليمي وتربوي في المجتمع.

وأيّاً كانت العلاقة السرية التي ظلت تربطه بمختلف الحركات السرية المعارضة، فقد عوّض عن نشاطه السياسي العلني، بنشاطه العلمي، إلى الحدود التي أمكنه فيها تأسيس أكبر مدرسة علمية في عصره، يدل على ذلك، أن أغلب الرموز العلمية في تلك المرحلة، كانوا ينتسبون إلى مدرسته وعلى الأقل ممن سمع دروسه وأحاديثه. وقد تظافرت أقوال وشهادات، كلها تشير إلى أهمية هذه المدرسة الصادقية، ومدى انتشار تعاليمها. فقد استوعبت عدداً كبيراً من الفعاليات العلمية التي سوف تمثل ـ بعدئذ ـ ما سيعرف بحاشية جعفر الصادق. يقول الحسن بن علي الوشاء(١): «أدركت في هذا المسجد [أي الكوفة] تسعمائة شيخ كل يقول حدثني جعفر بن محمد».

ومما يؤكد على تألق هذه المدرسة قول خير الدين الزركلي(٢):

«جعفر الصادق أبو عبدالله جعفر بن محمد الباقر بن زين العابدين بن الحسين السبط الهاشمي القرشي، سادس الأئمة الاثنى عشر عند الإمامية: كان من أجل التابعين، وله منزلة رفيعة في العلم أخذ عنه جماعة منهم: أبو حنيفة، ومالك وجابر بن حيان، ولقب بالصادق لأنه لم يعرف عنه الكذب قط، له أخبار مع الخلفاء من بني العباس، وكان جريئاً عليهم صراعاً في الحق، وصنف تلميذه جابر بن حيان كتاباً في ألف ورقة يتضمن رسائل الإمام جعفر الصادق وهي خمسمائة رسالة، مولده ووفاته بالمدينة».

ويظهر من خلال المسار الفكري لهذا العدد من الاعلام الذين تخرجوا من جامعة جعفر بن محمد الصادق، أنهم لم يكونوا على المقدار ذاته من الولاء السياسي والمذهبي لمؤسسي مدرستهم. فقد كانت جامعته تستوعب مختلف الاتجاهات. غير

(١) السيد الأمين، المجالس، بتوسط، أسد حيدر، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، ص ٥٥.
(٢) أسد حيدر، الإمام الصادق، ج٢، ص ٥٨.

أن جماعة من هؤلاء الذين حضروا حديثه، كانوا على ولاء تام للإمام جعفر بن محمد، وكانوا يمثلون حاشيته الخاصة، أمثال هشام بن الحكم، وزرارة بن أعين، وأبان بن تغلب، ومؤمن الطاق.. هؤلاء الذين برعوا في الحديث والفتيا والاحتجاج.. وبالرغم من أن أكثر أصحاب جعفر بن محمد، اهتموا، في هذه المرحلة، بقضايا علم الكلام، وتحديداً بموضوع «الإمامة» ـ كما تدل على ذلك جلّ محاوراتهم ومصنفاتهم ـ فإن بعضاً منهم، انصرف إلى الحديث والفقه، أمثال زرارة، وأبان.. يذكر ابن النديم أن هشام بن الحكم كان من كبار أتباع جعفر بن محمد الصادق، واصفاً إياه بقوله[1]:

«وهو من متكلمي الشيعة الإمامية وبطائنهم، وممن دعا له الصادق سلام الله عليه، فقال: أقول لك ما قال رسول الله ﷺ التحيات لا تزال مؤيداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك وهو الذي فتق الكلام في الأمة وهذب المذهب، وسهل طريق الحجاج فيه.. وكان حاذقاً بصناعة الكلام حاضر الجواب..».

وهكذا استطاع هشام بن الحكم، أن يشكل تراثاً نظرياً من خلال عدد من المناظرات، وأيضاً بعضاً من مصنفاته، مثل كتاب اختلاف الناس في الإمامة، وكتاب الألفاظ، وكتاب الإمامة، وكتاب الدلالة على حدث الشيء وكتاب الرد على من قال بإمامة المفضول وكتاب الرد على أرسطاليس في التوحيد.. وقد أحصى له أهل التراجم مناظرات كثيرة مع عدد من المتكلمين والمتفلسفين، مثل مناظرات مع الديصاني وأبي الهذيل، وأبي عبيدة المعتزلي. وقد كان هشام بن الحكم قبل اتصاله بجعفر بن محمد الصادق، يذهب مذهب جهم بن صفوان. لعلّ هذا التحول هو ما لم يلتفت إليه كتاب «الملل والنحل» وخصوصاً، الشهرستاني، لما حمّلوه آراءاً، إن هي حصلت فإنها تصدق عليه قبل إعادة بناء رأيه بأنضمامه إلى حاشية جعفر الصادق.

لقد دافع اتباع الإمام الصادق عن مدرستهم الفقهية، التي يعود إليهم الفضل في نشر تعاليمها. وظلت محاوراتهم ـ من الناحية الفقهية والشرعية ـ منصبة على محاربة الرأي والقياس؛ باعتبارهما لا يفيدان إلاّ الظنّ المنهي عنه في محكم النصوص. ولعلّ

---

(١) ابن النديم، الفهرست، هشام بن الحكم، ص ٣٧٢، تحقيق د. ناهد عباس عثمان، ط١ ـ ١٩٨٥م، دار قطري بن الفجاءة.

الحملة التي شنها الإمام جعفر الصادق وأتباعه على القياس، يعتبر حينئذ من أقوى المواقف الناقضة لمدرسة العراق، التي أسس أركانها، أبو حنيفة. هذا الأخير الذي عرف بإهماله «النص»، وقوله بالاستحسان والقياس. وعلى الرغم من أن أبا حنيفة كان شديد الخلاف مع جعفر الصادق، إلاّ أنه حصلت بينهما بعض المودة، خصوصاً في ذلك الموقف السياسي الذي أبداه أبو حنيفة تجاه ثورة زيد بن علي. فقد أعرب جعفر الصادق عن ارتياحه من موقف أبي حنيفة، قائلاً: «إن أبا حنيفة قد تحققت مودّته لنا في نصرته زيد بن علي»[(١)].

وقد اعترف ـ من جهة أخرى ـ أبو حنيفة بأهمية السنتين اللذين قضاهما مع جعفر الصادق، متسمعاً إلى دروسه وأحاديثه، حيث قال: «لولا السنتان، لهلك النعمان»[(٢)].

إن قولاً كهذا يظهر ـ بلا شك ـ أن ثمة فعلاً، تراجعاً قد أبداه أبو حنيفة من مسألة القياس، وهي مرحلة لم توف حقها من البحث. فلعلّ أبا حنيفة كان قد غير مبانيه الاجتهادية، مثل ما فعل بعده الشافعي.

وما يهمنا هنا، هو تلك الحقائق التي رزحت بها محاورات جعفر الصادق وأبي حنيفة حول القياس، وأيضاً أتباع جعفر الصادق مع فقهاء آخرين. فقد أظهرت تلك المحاورات، الأسباب العقلية التي كانت وراء رفض الإمام الصادق وأتباعه للقياس؛ باعتباره غير محرز للواقع، وبأن أحكامه ظنية وضعيفة الاحتمال. وبما أن المدرسة الجعفرية ظلت مصرة على أن تبني أساس الأحكام التشريعية على قاعدة يقينية، فإنهم رفضوا القياس والاستحسان، وتمسكوا بالنص كما مارسوا الفتيا من موقع إعادة الفروع إلى الأصول العامة، بصورة استنباطية. من أهم تلك المحاورات، المناظرة التي جرت بين جعفر الصادق وأبي حنيفة، حول القياس[(٣)]، فقد دخل أبو حنيفة على الإمام الصادق، فقال له: من أنت.

---

(١) مقاتل الطالبيين، ص ١٤٥.

(٢) الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، ج١/ ٧٠ وج٥/ ٩٦.

(٣) الطبرسي، الاحتجاج، ص ٣٥٩ ـ ط ١٤٠٣هـ، مشهد المقدسة، تعليق محمد باقر الموسوي الخراساني. =

قال: أبو حنيفة

قال: مفتي أهل العراق؟

ـ نعم

ـ بم تفتيهم

ـ بكتاب الله

ـ وإنك لعالم بكتاب الله؟ ناسخه ومنسوخه.. محكمه ومتشابهه؟

ـ نعم

ـ فأخبرني عن قول الله عز وجل: «وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين» أي موضع هو؟

ـ هو ما بين مكة والمدينة.

فالتفت الإمام جعفر بن محمد الصادق يميناً وشمالاً. فقال:

ـ ناشدتكم بالله، هل تسيرون بين مكة والمدينة لا تأمنون على دمائكم من القتل؟ وعلى أموالكم من السرقة؟

قالوا: اللهم نعم

والتفت الإمام جعفر بن محمد إلى أبي حنيفة وقال:

ـ ويحك يا أبا حنيفة.. إن الله لا يقول إلاّ حقاً.

قال أبو حنيفة:

ـ ليس لي علم بكتاب الله، إنما أنا صاحب قياس.

قال الإمام الصادق: ـ انظر في قياسك، إن كنت مقيساً، أيهما أعظم عند الله: القتل؟ أو الزنا؟

قال أبو حنيفة: القتل.

ـ فكيف رضي في القتل شاهدين، ولم يرض في الزنا إلاّ بأربعة؟ أيقاس لك هذا.

ـ لا.

ـ حسناً، الصلاة أفضل أم الصوم؟

ـ بل الصلاة أفضل.

ـ فيجب على قولك على الحائض قضاء ما فاتها من الصلاة في حالة حيضها، دون القيام، وقد أوجب الله تعالى على قضاء الصوم دون الصلاة، وأعرض عن هذا أيضاً.

ـ البول أقذر أم المني؟

ـ البول أقذر.

ـ يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول، دون المني، وقد أوجب الله تعالى الغسل من المني دون البول.

أيقاس لك ذلك؟

فسكت أبو حنيفة وقال: إنما أنا صاحب رأي...».

وعلى الرغم من تشدد أتباع جعفر الصادق بالنص، فإن هذه المرحلة لم تكن تخلو من عناصر اجتهادية؛ كانت قد بدأت تتبلور داخل المدرسة الإمامية. ومع وجود ذلك الحذر الشديد الذي أظهره الإمامية عصرئذ من الرأي، إلاّ أنهم مارسوا ضروباً من الاجتهاد، يقوم على معايير واضحة، لا تتجاوز إحكام الفروع بواسطة القواعد العامة التي تعلموها من الإمام مباشرة. وقد ظهرت الحاجة إلى هذه الممارسة في زمن جعفر الصادق ذاته، نظراً للفوارق الجغرافية التي كانت تفصل بينه وبين أتباعه. لذا يقول في أمر المتنازعين في أمر، بعيداً عن الإمام[1]: «... ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرمنا وعرف أحكامنا فليرضوه حكماً».

وقال أيضاً[2]: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم التفريع».

إن كلاماً كهذا يعود بنا إلى الموقف ذاته الذي عبر عنه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، حينما قال بُعيد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله: «لقد علمني ألف باب في العلم، يفتح لي كل باب ألف باب».

وهذا، إنما يدل على أن تأصيل الأصول العامة للنظر الشرعي، لم يكن هو مدار النزاع بين الإمامية وغيرهم، بقدر ما دار الخلاف حول طبيعة هذه الأصول. فقد رأينا

(١) الكليني، الكافي، ١ :٦٧ ج١.
(٢) الأميني، أعيان الشيعة، ١ : ٣٨٧.

سابقاً أن للتأويل الذي مارسه الإمامية أصولاً وقواعد مقننة، وليس مجرد استحسان أو انزياح بلا رقابة. إن وجود أصول عامة أحياناً، يقتضيها البعد عن «النص»، كان أمراً طبيعياً عند الإمامية، إذا لم تكن أصولاً تُبنى أو تحيل على الأقيسة والاستحسانات. فالحاجة إلى تأصيل الأصول، لم تتبلور بشكل كامل، فقد كانت عملية بطيئة ومحدودة، يقتضيها ـ في أغلب الأحوال ـ البعد الجغرافي عن موقع الإمام!

عصر الغيبة وبداية التأصيل الإمامي

إذا كانت الفترة الممتدة من الإمام علي بن أبي طالب إلى الغيبة الكبرى، تمثل مرحلة سيادة النص وحضوره المكثف، فإن ما جاء بعدها، يمثل مرحلة «الحاجة التاريخية» إلى أرغانون، ناظم لطرائق النظر الفقهي وأساليب الاستنباط. فهذه الحاجة كما سبق وألمحنا، جاءت كنتيجة لفقد «النص»، وكنتيجة لما آلت إليه وضعية التأويل، من غموض؛ كان من الضروري، أن تنهض حركة لتأصيل العلوم الإسلامية، بما يحفظ للتراث الإمامي فرادته واستقلاله النسبي من تراث عصر التدوين. ولا بد من الإشارة إلى أن فترة طويلة في تاريخ الإمامية، ظلت مشدودة إلى تراثهم الأخباري، إذ لم يجرأ أحد منهم على القول بالاجتهاد، وما يحمله من توابع ظلت جميعها محل نقد وذم من قبل جمهور الإمامية. فقد انحصر جهد علمائهم على التدوين وجمع الأخبار وبدل الجهد في ضبطها وتوثيقها. وخلال هذه الفترة استطاع الإمامية أن يخرجوا، أربع مدونات كبرى، ستمثل المجاميع الأساسية للمدرسة الإمامية حتى هذا العصر، وهي: «الكافي»، للمحدث الكبير، أبي جعفر محمد ابن يعقوب الكليني (توفي سنة ٣٢٩)، و «من لا يحضره الفقيه»، للعلامة أبي جعفر محمد بن علي القمي، المكنى الشيخ الصدوق (توفي سنة ٣٨١) و «التهذيب» و «الاستبصار» وكلاهما لشيخ الطائفة الإمامية أبي جعفر محمد ابن الحسن الطوسي (توفي سنة ٤٦٠).

ونحن هنا لم نبحث مسار النظر الفقهي الإمامي ضمن قطائع مختلفة على هذه المسافة التي تفصل بين أول إمام وآخره. بالتأكيد، هناك تراكمات، وتوترات متفاوتة. لكننا فضلنا التركيز على الجانب الابستمولوجي في هذه الحركة الفكرية والتشريعية،

التي لم تكن في هذه الحدود ـ أي من الناحية الابتسيمية ـ قد شهدت حقاً ما يمكن نعته بالقطيعة. فطبيعة النظر الإمامي منذ الإمام علي بن أبي طالب، حتى الإمام العسكري، ظلت كلها تتخذ من النص، بؤرة معرفية محورية. إن ما حصل من تطور في التراث الإمامي خلال هذه الفترة المديدة، ليس تطوراً في وجهة التفكير، وجوهر النظر الفقهي، بل كان تطوراً تراكمياً، يقوم على ما يقتضيه الشرط الموضوعي من النص، كي يتحرك باتجاه استيعاب المتغيرات ومعاصرتها من منظور هيرمينيوتيكي، محض. وقد ظل هذا الموقف مستصحباً حتى في داخل الأوساط الإمامية التي جاءت مباشرة على إثر غياب آخر إمام. فالموقف من الاجتهاد والقياس والاستحسان. . ظل موقفاً مبدئياً، على الرغم من وجود محاولات في نهاية القرن الرابع الهجري؛ الموقف الذي استمر إلى حدود القرن السابع عشر كي تظهر ـ بعده ـ في الوسط العلمي الإمامي، قناعات جديدة بالاجتهاد، ومحاولة تحريره من ملابسات عصر التدوين، أو على الأقل، التقليل من سلطته. وهاهنا يمكننا الحديث عن شبه قطيعة في صميم النظر الفقهي الإمامي، من خلال ذلك الانقلاب المعرفي الذي تولاه فريق من الإمامية، أعادوا تحديد منطلقات الاجتهاد الفقهي وآليات الاستنباط المعمول بها، واستحدثوا تراثاً نظرياً حول الاجتهاد، فأكسبوا آلياته أبعاداً تتلائم والمجال التداولي الإمامي بصورة عامة. من هنا يمكننا أن نعتبر الاجتهاد الإمامي بعد عصر الغيبة، يتأطر ضمن أربع مراحل:

١/ المرحلة الممتدة ما بين الغيبة الكبرى، حتى القرن السابع الهجري. .

٢/ مرحلة القطيعة وتكامل النظرية الاجتهادية. .

٣/ مرحلة الاصطدام بالتيار الأخباري.

٤/ عودة المدرسة الأصولية، ونهوض مدرسة الوحيد البهبهاني.

ولعلّ تقسيماً كهذا قد يخالف بعضاً مما جرت عليه العادة عند المصنفين الإمامية، في تقسيم هذه المراحل على حسب طبقات المجتهدين. غير أننا في اختيارنا لهذا التعقيب المرحلي، نستطيع استدماج مختلف المدارس والطبقات التي، في رأينا، لم تكن تمثل قطيعة مع ما سبقها مهما بلغ مقدار النشاط الذي شهدته، والنضج الذي اكتسبته بعد ذلك. .

* * *

وقد لا نرى من المفيد التوقف عند الفترة التي تفصل بين ما يعرف لدى الإمامية بالغيبة الصغرى وبين الغيبة الكبرى. كما لا نرى من هدف هذا البحث، الوقوف عن حقيقة الخطاب الذي ساد خلال الفترة التي عاش فيها ما يعرف بالوكلاء. فمن الغيبة الكبرى التي حصلت في المنتصف الثاني للقرن الثالث حتى القرن السابع الهجري، ثمة ما يعادل أربعة قرون مديدة. وهذا للوهلة الأولى يستثير عند الباحث عدة تساؤلات، حول ما إذا كانت هذه الفترة تمثل تراكمات حقيقية؛ هي ما أدى ـ فعلاً ـ إلى تفجير الموقف نهائياً في بداية القرن السابع الهجري؟ أم أن الأمر كان يتعلق بمرحلة انتقالية، ربما ظل المسلك الرئيسي فيها لا يخرج عن مستوى الإخبار والرواية. الحقيقة، أن هذه المرحلة لم تخل من مخاضات حقيقية ظلت تجري في سبيل حلّ أزمة الغيبة والخروج من مأزق التقليد والرواية؛ هذه التي باتت يوماً بعد يوم تعدّ من فعالية العقل الإمامي. فقد سبق وذكرنا، أن حضور النص في التفكير الإمامي خلال الفترات السابقة للغيبة، كان حضوراً فعّالاً، ومنتجاً من الناحية الابستمولوجية. أي أن النصوص، لم تكن تعرض رواية بقدر ما ظلت تقدم نفسها كبؤرة معرفية فعّالة، في صورة من العرض يغلب عليه طابع الدراية. يمكننا القول، أن غياب الأئمة، كان قد أدّى تدريجياً إلى تقلص حجم الدراية؛ مما جعل النصوص، شيئاً فشيئاً تفقد ديناميكيتها. وأمام هذه الأزمة، ما كان للإمامية سوى البحث عن مخرج فعّال، من خطر تضخم الرواية على حساب الدراية وهيمنة الذهنية الحشوية. وقد كان للظروف والمتغيرات دخالة في تقلص دائرة الدراية، لسبب بسيط، هو أن الآليات الاستنباطية المحدودة التي ورثوها من العصور السابقة، لم تعد تملك المقدار ذاته من الإنتاجية. لعلّ القضية الأساس في هذه الفترة، هو أن الإجتهاد، وكما أصّل له الشافعي، ظل لسيقا بالقياس. وقد دأب جمهور المجتهدين على اعتبار الاجتهاد ضرباً من القياس أو الاستحسان، وهما أمران مرفوضان من وجهة النظر الإمامية. فالشافعي في تعريفه للاجتهاد يقول: «فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت: هما إسمان بمعنى واحد»[1].

(١) الشافعي، الرسالة، ص ٤٧٧.

إن مرحلة الشافعي تمثل مرحلة متقدمة جداً على صعيد تأصيل أصول الاجتهاد في النطاق السني. على الأقل هذا ما تعارف عليه المصنفون، وإن كان هذا التقرير لا يسلم هو الآخر من المبالغة، خصوصاً وأن من الإمامية من تقدم على الشافعي في التأليف الفقهي والأصولي. فقد صنف هشام بن الحكم كتاب «الألفاظ ومباحثها» قبل الشافعي كما ألف أبو سهل النوبختي كتاب الخصوص والعموم قبله أيضاً[1]. وألف يونس بن عبد الرحمان مولى آل يقطين، كتاب «اختلاف الحديث ومسائله». فلأن كان للشافعي فضل في هذا المجال، فلعله راجع إلى الطابع الجامع لرسالته، وإلى الجانب التأسيسي الذي جعله حقّاً يمثل الأساس الذي سينهض عليه الاجتهاد والقياس. نقول، عوداً إلى بدء؛ أن هذه الملازمة التي حددها الشافعي بين الاجتهاد والقياس، دشنت مرحلة جديدة، أمكن الاجتهاد بعدها، أن يتجاوز نظرية المصلحة والاستحسان، إلى الأخذ بالقياس؛ بالمفهوم الأرسطي، الذي يأخذ في الحسبان، مفهوم الوسط، ويتأطر بفهم خاص لمسالك العلّة. ولم يكن الجديد الذي دشنه الشافعي، كافياً من الناحية الابستيمولوجية، لإقناع الطرف الإمامي بأهمية الاجتهاد ما دام أن القياس، يعاني ـ هو الآخر ـ من إشكاليات إجرائية. نعم، قد يكون القياس المنطقي أعلى رتبة ـ علمياً ـ من القياس الاستحساني الحنفي، إلاّ أن الموقف هنا، يتجه نحو طبيعة إقحام هذا النوع من القياس، في صميم العملية الاستنباطية، حيث مجالها الأحكام. ولم تخل المرحلة التي سبقت الغيبة من محاولات لضحض القياس من قبل بعض الإمامية؛ وذلك في فترة سابقة عن الشافعي، بالأحرى ابن حزم الظاهري. فقد كتب النوبختي كتاب «إبطال القياس» الذي اعتبره ابن النديم من مصنفاته. وقد يظهر من خلال مناظرات الإمامية مع أهل القياس، أن نقضهم كان يتجه ضد القياس الأصولي، ومسالك العلّة في مجال التشريع. من هنا يقول الصادق، جعفر بن محمد، لأبان بن تغلب[2]: «السنة إذا قيست محق الدين».

ولكي نستطيع فهم أسباب عزوف الإمامية عن الأخذ بالاجتهاد، بالمعنى الذي طرح به في نطاق الاجتهاد السني، جدير بأن نستعرض طائفة مهمة من الأخبار التي

(١) آقا بزرك الطهراني، الذريعة، ١ : ٦٩.
(٢) الكليني، الكافي، ١ : ٥٧ ج١٥.

وردت عن أئمتهم، خصوصاً جعفر بن محمد الصادق، الذي وجّه الإهتمام إلى ضحض القياس نظراً لما كان يمثله من أهمية، كأساس لأهل العراق الحنيفيين. وهي أخبار تكشف عن أن ثمة وجهة نظر ما كان يحملها الإمامية بخصوص القياس ذاته، والتي سوف تتوضح بعد حين.

يورد صاحب الكافي خبراً عن شيبة الخراساني قال[1]: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إن أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحق إلاّ بعداً، وأن دين الله لا يصاب بالمقاييس».

ـ وعن أبّان بن تغلب عن أبي عبدالله، قال[2]: «إن السنة لا تقاس ألا ترى أن المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلواتها؟ يا أبّان أن السنة إذا قيست محق الدين».

ـ عن أبي عبدالله[3]: «إن إبليس قاس نفسه بآدم، فقال: خلقتني من نار وخلقته من طين، فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار، كان ذلك أكثر نوراً وضياءً من النار».

ـ عن عيسى بن عبدالله القرشي قال[4]: دخل أبو حنيفة على أبي عبدالله فقال له: يا أبا حنيفة، بلغني أنك تقيس، قال: نعم، قال لا تقس فإن أول من قاس إبليس حين قال: «خلقتني من نار، وخلقته من طين، فقاس ما بين النار والطين، ولو قاس نورية آدم بنورية النار، عرف فضل ما بين النورين وصفاء أحدهما على الآخر».

ـ عن جعفر الصادق[5]: «لا تحملوا على القياس، فليس من شيء يعدله القياس إلاّ والقياس يكسره».

* * *

(١) عبد الله شبّر، الأصول الأصلية والقواعد الشرعية، ص ٢١٨. ط ١٤٠٤هـ، مكتبة المفيد، قم ـ إيران.
(٢) المصدر السابق، ص ٢١٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٢١٩.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٢٠.
(٥) المصدر السابق، ص ٢٢٣.

إن هذه الجملة التي قام بها الإمامية بقيادة الإمام جعفر الصادق، كانت تتجه إلى نقض القياس في مجال التشريع. ويظهر أن الخطأ في القياس هنا، يأتي نتيجة لطبيعة المجال التشريعي نفسه، من حيث هو مجال صعب، لا أقل، في جزء كبير منه يبقى خاضعاً للجعل التوقيفي والتعبدي. وإن عدم إحرازية القياس نابعة من عجزه عن ضبط العلّة، التي غالباً ما تخفى في مجال الأحكام التعبدية. وقد نكتشف أيضاً، أن الحوار الذي دار بين جعفر بن محمد الصادق وأبي حنيفة بهذا الشأن، إنما لم يكن يراد منه الطعن في طبيعة القياس المنطقي؛ فقد أشار إلى أن قياس إبليس ـ في ضوء الرواية السابقة ـ ليس في أنه قاس؛ بل في كونه قاس مع الفارق، حيث غابت عنه العلّة الحقيقية في أفضلية آدم، من حيث أنه لو «قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم من النار، كان ذلك أكثر نوراً وضياء من النار».

وعلى الرغم من وجود ذلك الحذر الشديد على الإمامية في اقتفاء طرق المجتهدين، إلاّ أن هذه المرحلة، ما أن انقضت حتى شهدت مبادرات تأسيسية مهمة، كانت قد بدأت في نوع من التردد خلال النصف الأخير من القرن الرابع الهجري. فقد وضع الشيخ الصدوق مصنفاً نحى فيه مسلكاً تعليلياً، وهو كتاب «علل الشرائع». وعلى الرغم من أنه مصنف روائي بحت، إلاّ أن فكرة الأحكام التشريعية المعلّلة، بلا شك سوف يكون لها انعكاس ما على وجهة النظر الفقهية عند الإمامية، فيما بعد؛ مع أن الشيخ الصدوق هو واحد من كتاب المجاميع الإخبارية الرئيسية عند الإمامية. ولا يوجد لدينا دليل متين يجعلنا نعزو فكرة كتاب «علل الشرائع» إلى تأثّر الشيخ الصدوق بالفكر المعتزلي؛ بل إننا لنستبعد حتى أن يكون ذلك ثمرة لذلك النوع من المقابسات النظرانية فيما بين المدرستين؛ فمحتوى «علل الشرائع»، يعزز تصوراً أصيلاً في الفكر الإمامي عموماً، وهو وجود حكمة سديدة وراء كل حكم شرعي أو تكويني؛ وهو ما يعني دفع فكرة العبث عن التدبير الإلهي. بخلاف ما كان يهدف إليه التصور المعتزلي، من أن العلّة، فضلاً عن وجودها، هي مما تدركه العقول مطلقاً. إن محتوى «علل الشرائع»، يختزل إحدى أهم مميزات المدرسة الإمامية وهي تلك الرؤية المتوازنة على إيقاع التكامل بين العقل والشريعة. ويبقى أن الشيخ الصدوق، كان يحاول الحيلولة دون وقوع الموروث الإمامي في مأزق سلفوي، تتضخم فيه ذهنية التحشيد والإخبار

على حساب الدراية. فمحاولة الشيخ الصدوق إنما كانت تتجه صوب إيجاد حالة من الدراية داخل هذا الإرث الإخباري الكبير. وهي وإن كانت محاولة محدودة، استطاعت أن تحدث منطلقاً لمرحلة من النشاط الفقهي داخل المدرسة الإمامية، سوف ينتهي إلى بروز اتجاهات واضحة في منحاها التعليلي.

* * *

لم يكن الإمامية يمانعون من أي شكل آخر لتعقيل تصوراتهم الدينية، سواء ما تعلق منها بمجال الحقيقة أو الشريعة؛ خصوصاً وأن مجاميعهم الأخبارية لا تخلو من تعاليم محفزة للنظر، وموجهة للاحتكام إلى العقل. إن الشعور بأهمية تأصيل قواعد للنظر الفقهي ولاستنباط الأحكام الشرعية، ظل هاجساً مسيطراً على عدد من علماء الإمامية. فعملية التفريع على الأصول، هو موقف أصيل في التراث الإمامي؛ كما تظهره جملة المؤلفات التي صنفها تلامذة الإمام جعفر بن محمد الصادق، انطلاقاً من عدد من وصاياه لأصحابه. فالاجتهاد في إطار التفريع على الأصول، أمر جرت به العادة عند الإمامية [. . .] حتى في العصور السابقة للغيبة. وقد ازدادت الحاجة إلى تطوير هذا المنحى، بعدما وجد الإمامية أنفسهم في موقع حرج أمام ما كان يجري داخل نطاق المدرسة السنية. من هنا انصب جهد عدد منهم على إيجاد مسوغات للكثير من قواعد وآليات الاستنباط، انطلاقاً من أخبار الأئمة، ما عدا القياس الأصولي. وقد نجد من الجدير إظهار مدى الفارق الكبير؛ بين الموقف الإمامي من القياس، والموقف الظاهري منه. فإذا كان الثاني هو النتيجة الطبيعية للتيار السلفي الذي يقف من العقل عموماً، موقفاً سلبياً، فإن الموقف الإمامي، لا يكاد موقفه يختلف عن الموقف المعتزلي، من حيث أن العقل حجة سواء داخل مجال الاعتقاد أو مجال التشريع. من هنا فإن الإمامية لم يكونوا يمانعون في الإقرار بحجية العقل والمدركات العقلية. إن الموقف من القياس لا يستلزم تعميم الموقف على العقل ومجال الاجتهاد. وسوف يظهر بعد ذلك، أن موقف الإمامية من القياس، لم يكن موقفاً ظاهرياً، بقدر ما كان موقفاً عقلانياً.

وعلى الرغم من هذا الموقف الذي كان يمثل وجهة نظر جمهور الإمامية، فإن هناك من حاول خرق هذا الإجماع من داخل هذه المدرسة، لكن عبثاً وبدون جدوى. يتعلق الأمر هنا بأحد كبار المحدثين الإمامية؛ وهو ابن الجنيد (توفي ٣٨١)، الذي قال

عنه النجاشي: «محمد بن أحمد بن الجنيد أبو علي الكاتب الإسكافي وجه من أصحابنا ثقة جليل القدر صنّف فأكثر»[١].

وقد صنّف ابن الجنيد كتاب «كشف التمويه والإلباس على إغماز الشيعة في أمر القياس» وكتاب آخر تحت عنوان، «إظهار ما ستره أهل العباد من الرواية عن أئمة العترة في أمر الاجتهاد». ويعتبر ابن الجنيد أحد كبار المصنّفين الإمامية الذين بدلوا جهداً كبيراً في تنظيم الأبواب الفقهية وتحرير مسائلها. فكتب «تهذيب الشيعة» و «المختصر في الفقه الأحمدي» ملخصاً لكتاب التهذيب. إلاّ أن مشروع ابن الجنيد الذي نحى فيه منحاً اجتهادياً سرعان ما باء بالفشل؛ إذْ تصدى له بعدئذ أحد تلامذته، وهو الشيخ المفيد، في مصنفه النقدي «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي»[٢]. وقد بلغ الموقف القاطع من القياس والرأي في مجال الشريعة حدّاً، جعل الإمامية يتركون مصنفات ابن الجنيد «لأجل نسبة العمل بالقياس إليه»[٣].

إن قضية ابن الجنيد، حتى ذلك الحين، كانت تعكس طبيعة الموقف الإمامي المتشددة تجاه كل محاولة تنحوا طريقة القياس والاستحسان وكافة أشكال الرأي. فأظهروا امتعاضهم تجاه ما أقدم عليه ابن الجنيد على عظمة شأنه داخل المدرسة الإمامية، كأحد القديمين عندهم. وقد يبدو غريباً أن من بين الذين تصدوا لمحاولته، من اعترف بثقته وكفاءته ونقل عنه، أمثال المفيد. وكما هو واضح، فإن هذه التهم الموجهة ضد أحد كبار المصنفين الإمامية، تبين إلى أي مدى بلغ الرفض لأساليب القياس والرأي، اللذين ظلاّ حتى ذلك الوقت يُمثلان قوام الاجتهاد الفقهي؛ فمن اجتهد فقد قاس ومن قاس محق السنة.

لم يكن موقف الإمامية من القياس واقعاً في طول الموقف من العقل. فقد استطاعوا، وفي زمن مبكر جدّاً، أن يميزوا بين القياس والتفريع. وحينما اتهموا ابن

(١) رجال النجاشي، ص ٢٧٣، في ترجمة ابن الجنيد.
(٢) رجال النجاشي، ترجمة الشيخ المفيد، ص ٢٨٧.
(٣) بزرك الطهراني، تاريخ حصر الاجتهاد، ص ٧٨. تحقيق محمد علي الأنصاري، مطبعة الخيام، قم ١٤٠١هـ.

الجنيد بالقياس، فلأنه اجتهد بالمعنى الخاص للاجتهاد، كما شاع في نطاق الاجتهاد السنّي. ويظهر هذا الموقف المجتزئ من الاجتهاد، من خلال الشيخ المفيد نفسه. إذْ على الرغم من تصدّيه بقوة إلى ابن الجنيد، إلاّ أنه سرعان ما صنف، هو الآخر، كتاباً في أصول الفقه، كما نقل عنه ذلك الكراجكي وضمنه كتابه «كنز الفوائد». وكان ذلك الكتاب أول من أقحم العقل بصورة واضحة في صميم الأدلة الشرعية[1].

لقد دشن كتاب المفيد خطوة جريئة في مجال التأصيل؛ فعلى الرغم مما يلاحظ على محدوديته، نسبة إلى ما سيكتب بعده، فإنه فتح الطريق أمام تلامذته، كي يواصلوا النظر في هذا الميدان، ومن ثمة اجتراح نمط من الاستنباط، قائم على مسوغات إمامية خالصة، وإعادة تسويغ ما كان مألوفاً في آليات الاجتهاد داخل النطاق السنّي. فقد تكون تلك المحاولة، عملية تأسيسية واعية بأصولها ومقاصدها، تنطلق ضمن استراتيجية تعادلية، تجعل النصوص حاكمة على القواعد العامة، الواقعة في طريق الاستنباط. أي أن المشروع التأصيلي الإمامي، لم يكن محاولة لملأ فراغ النص، بل لتيسير البلوغ إلى دلالته. هكذا أمكنهم تأسيس نمط اجتهادي، يهدف إلى تحقيق قدر من اليقين فيما ينشئه من وظائف عملية للمكلف الشرعي، وأيضاً يسعى إلى أن تكون طريقته كاشفة أكثر مما هي تعليلية. فالمستنبط الإمامي هو في حقيقته مفرع وكاشف عن حكم النص؛ بينما المجتهد من منظور الاجتهاد السنّي، هو بشكل ما مُشرع؛ فما يتوصل إليه المجتهد، هو حكم الشريعة. وهو ما يعني تصويب المجتهد، في حين ظل الإمامية يمثلون موقف المخطِّئة.

لقد استطاع المفيد، بفضل نبوغه العلمي، ومركزه الفقهي في ظل الدولة البويهية، أن يشق طريقاً واسعاً في مجال إعادة تأسيس المعارف الإمامية، وتأصيل أصول التفريع الفقهي، على نحو يحفظ للمدرسة الإمامية تميزها واستقلالها. ولعلنا هنا لا نتردد في عزو هذه المحاولة إلى ما كان يتهدد الكيان الإمامي إلى حدّ لم يعد أمام الفقهاء أي مخرج آخر، لإعادة النبض إلى تعاليمهم، سوى بالانفتاح على التراث

(١) يعتبر الشيخ المفيد، أقدم من أدرج الدليل العقلي كسبيل «إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار»، أصول الفقه للمظفر، ج٢، ص ١٢١.

الاجتهادي الآخذ في النمو ضمن المدرسة السنية. وهو ما أدّى إلى بروز ظاهرة «ابن الجنيد» حيث تصدى له المفيد في رسالة خاصة، معززاً بذلك الموقف الإمامي الأصيل من طريقة القياس. إن تولي المفيد لعملية التأصيل هذه، إنما جاءت ضمن سياق، كان يهدف إلى حماية الموروث الإمامي من اختراق مدرسة الرأي والقياس، وإعادة تأطير آلية التفريع ضمن نسق تأصيلي منظم. هذه المهمة التي لم تبلغ منتهاها مع المفيد، بل سوف يتولى إتمام مسيرتها، إثنين من كبار تلامذة المفيد؛ الأول، السيد المرتضى، والآخر هو محمد بن الحسين الطوسي؛ تتميز هذه المحاولة بأنها استمرار لما كان قد اختطه المفيد، مع شيء من التوسع لا يخلو من إضافة. وهي محاولة لم تغير شيئاً في الموقف من القياس.

ويعتبر السيد المرتضى، المكنى «علم الهدى»، واحداً من أشهر الفقهاء، الذين ساهموا في تطوير التراث الإمامي فقهاً وأصولاً. فقد صنف ـ على غرار من سبقه ـ كتاب «إبطال القياس»[1]، كما ألف كتاب «الشافي في الإمامة»، وهو كتاب عني بقضايا أصول الدين، جاء في سياق نقد لكتاب «المغني من الحجاج» للقاضي عبد الجبار المعتزلي، حيث كان معاصراً له. كما ألّف كتاب «الانتصار» في الفقه، وهو كتاب يبحث قضايا الخلاف، حيث أُلّف ردّاً على من اعتبر فقه الإمامية مخالفاً للإجماع؛ وهو أوّل كتاب يصنف في الفقه المقارن. لقد ظلت كتب السيد المرتضى مرجعاً أساسياً عند الإمامية، نظراً لقوتها وشمولها. لكن وهذا ما يهمنا ـ هنا ـ أن السيد مرتضى، استطاع أن يخرج كتاباً في الأصول، هو بمثابة أول مصنف جامع وموسع في هذا المجال، سماه «الذريعة في علم أصول الشريعة». وأهمية هذا المصنف تكمن في أنه أوّل كتاب إمامي جامع لموضوعات علم الأصول، حيث احتوى على أربعة عشر باباً، وعدداً من الفصول. وهو مصنف سوف يمتد اعتماده رسمياً إلى حدود القرن السابع الهجري.

وتبرز من الناحية الأخرى، إحدى أهم المحاولات العلمية، يتولّى القيام بها، شيخ الطائفة، الطوسي، وهو من المعاصرين للسيد المرتضى علم الهدى؛ وكلاهما

(١) علي الفاضل القائيني، علم الأصول، تاريخاً وتطوراً، ص ١٠١، ط١، مكتب الاعلام الإسلامي، طهران.

تتلمذ على الشيخ المفيد. استطاع الطوسي وهو واحد من كتّاب المجاميع الإمامية الكبرى ـ كتاب التهذيب، وكتاب الاستبصار ـ اتباع النهج ذاته الذي اختطه الشيخ المفيد؛ أي الإستمرار على موقف الإمامية الأصيل في نبذ القياس وسبيل الرأي، مع مواصلة النظر في أصول وأدلة التفريع. والطوسي الذي استوعب تعاليم المفيد وأيضاً عزّز أطروحة السيد المرتضى، من خلال «ملخص الشافي» وغيره، استطاع أن يؤسس له مدرسة فقهية وأصولية، سوف يكون لها صيت كبير في تاريخ الإمامية. كما سيتولّى نشاطاً مهماً، استطاع من خلاله انتزاع لقب شيخ الطائفة؛ وإليه يعزى فضل تأسيس الحوزة العلمية في العراق. وهي وإن كانت محاولة أحدثت تحولاً في مستوى النظر داخل الكيان الإمامي، إلاّ أنها من الناحية الإبستيمولوجية، كما تقدم، لم تكن تمثل قطيعة، بقدر ما كانت استمراراً قويًا لتعاليم الشيخ المفيد وتلميذه السيد المرتضى. ولا شك أن الظروف التاريخية في بداية الأمر، كانت قد وفرت لهذه المدرسة البغدادية التي وضع أسسها الشيخ المفيد، فرصة لتقديم الدور الأكبر في هذا النشاط العلمي. وقد أفاد كل من المفيد وتلميذيه؛ السيد المرتضى، والشيخ الطوسي، من ذلك الإنفراج الذي انتهت إليه الأوضاع في ظل دولة بني العباس، الآخذة في الانهيار. فكان الشيخ المفيد من العلماء المتنفذين والمقربين إلى عضد الدولة. وقد حضي باحترام خاص في بغداد البويهية حيث تولّى مهماته الدينية في منطقة الكرخ من جامع «براثا». واستمر هذا الوضع إلى حدود سنة ٤٤٧هـ. حينئذ قدم «طغرل بك» إلى بغداد واحتدم الصراع بين الشيعة والسنة ببغداد؛ الأمر الذي انتهى بحرق المصنفات الإمامية، ومواجهة الشيخ الطوسي، وإغلاق مدرسته بالكرخ؛ مما أدّى به إلى الهجرة نحو النجف الأشرف، حيث هناك تسنّى له استئناف نشاطه العلمي، وإعادة بناء جامعته العلمية. فقد تولى الشيخ الطوسي كرسي الزعامة عند الإمامية فور وفاة السيد المرتضى، فأكثر التصنيف، وحضيت آثاره باحترام وتقدير خاص، جعلها تهيمن على النظام التربوي والتعليمي الإمامي لفترات طويلة من الزمن. لقد ألّف الطوسي كتابي «التهذيب» و «الاستبصار» وهما يمثلان اثنين من أربعة مجاميع، تعتبر من أوثق المصادر الإخبارية عند القوم. وألّف كتاب «العدة» في علم الأصول، في الفترة ذاتها التي ألّف فيها السيد المرتضى كتاب «الذريعة»؛ وقد صنّفه كي يؤدي الغرض نفسه؛ أي، تحصين الموروث الإمامي

من مخاطر الإنزلاق إلى طرائق النظر الاجتهادي، القائمة على أساس القياس والاستحسان والرأي؛ فيقول: «وقد عد من خالفنا في هذه الأقسام أنه لا بد أن يكون عالماً بالقياس والإجتهاد [. . .] وقد بينا نحن فساد ذلك، وأنها ليست من أدلّة الشرع»[1].

وعلى الرغم من كون كتاب العدة لم يتضمن أي جديد إضافي إلى ما كان قد نقله عن المفيد والمرتضى، فهو من هذه الناحية كتاب توضيحي، أكثر مما هو كتاب ابتكاري؛ ولذا كان يمثل أبسط ما ألِّف في أصول الفقه. غير أن هناك لفتة جديرة بالانتباه؛ هو أن الشيخ الطوسي على الرغم من أنه استحضر على طول نشاطه، الموقف الإمامي التقليدي من الأقيسة والاجتهاد، فإنه من خلال كتاب العدة، يتبين أنه بدأ في توسيع مجال النظر، إلى حدود الاقتباس أيضاً والاستشهاد بأقوال غيره من الفقهاء غير الإمامية؛ فقد نقل بالإضافة إلى استشهاده بالمفيد والمرتضى، عن القاضي عبد الجبّار المعتزلي، وبعضاً من أهل السنة ـ أيضاً ـ[2]! ويظهر أن الطوسي كان مدركاً لحجم الأزمة التي انتهى إليها كيان الإمامية بعد الغيبة. ولهذا أصرّ على مواصلة المشروع الذي اختطه المفيد والسيد المرتضى، فألف إلى جانب التهذيب والاستبصار والعدّة، كتاب «المبسوط»، الذي صيغ على نمط يوحي ببدء مرحلة جديدة من التصنيف الفقهي، يقوم، ليس فقط على ربط الأحكام بالنصوص، بل، وأيضاً ـ وهذا ما سعى إليه طيلة زعامته العلمية ـ إلى التفريع على هذه النصوص، استجابة للتحدي الذي فرضه تجدد الموضوعات، وتوالد المسائل. يقول في هذا الصدد، في مقدمة المبسوط: «أما بعد فإنّي لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفقهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية ويستنزرونه، وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل، ويقولون: أنهم أهل حشو ومناقضة، وأن من ينفي «القياس» و «الإجتهاد» لا طريق له إلى كثرة المسائل، ولا التفريع على «الأصول»، لأن جل ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين، وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلة تأمل «لأصولنا»، ولونظروا في أخبارنا وفقهنا

(١) عدة الأصول، بتوسط، بزرك الطهراني، المصدر السابق، ص ١٥.

(٢) علي الفاضل القائيني، المصدر السابق، ص ١٣٣.

لعلموا أن جل ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا [. . .] وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك، تتوق إليه نفسي، فتقطعني عن ذلك القواطع وتشغلني الشواغل، وتضعف نيتي أيضاً فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به، لأنهم ألفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ، حتى أن مسألة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها»[1].

إن الأهمية الكبرى التي تمثلها هذه الطبقة من الفقهاء، تكمن في ذلك الجهد الذي بدلوه في سبيل إقحام النظر في مجال التشريع. وهذا النظر، بقدر ما هو يناقض مذاهب المجتهدين وأهل التعليل، فإنه يعمق وجهة النظر الإمامية التي تحدد نظرها في التفريع، ومقدمات الكشف عن دلالة النص. وهي خطوة، كان لها الفضل في فسح المجال، أمام علم الأصول الإمامي، كي يأخذ مكانه ضمن هذه الحركة الاجتهادية، وإن في نوع من الاستقلال.

لقد استمرت تعاليم الشيخ الطوسي، مهيمنة على النظام التربوي الإمامي. ولعلّه تكريماً لعبقرية هذا الشيخ وتضحياته الكبرى في سبيل تأسيس الجامعة العلمية، ووفرة مؤلفاته التي غطت مختلف التخصصات والمعارف، ظل يمثل المرجع الوحيد في عصره وما بعده. فقد تمسك الإمامية بجميع مبانيه الاجتهادية، ولم يجرأ أحد من علمائهم على النقض عليه. واستمر هذا التقليد لمدة قرن من الزمان؛ أي حين ظهور محمد بن أحمد ابن إدريس الحلِّي العجلي (٥٤٣ ـ ٥٩٨)، صاحب كتاب «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى». فقد أعاد هذا الأخير، النظر في كثير من أفكار الشيخ الطوسي، حيث خالفه بالنقد والتحليل في عدد كبير من آرائه. وكان من أهم المفاهيم التي استدمجها ابن إدريس في كتابه «السرائر»؛ الدليل العقلي، إلى جانب الكتاب والنسبة والإجماع. فقد ظل العقل حتى مجيء ابن إدريس، يحمل مضموناً كلامياً، لم تتحدد ـ بعد ـ أطره الاستدلالية في مجال الاستنباط الشرعي. وهو ما سيشهد مزيداً من الشرح والوضوح مع من جاؤوا بعده، أمثال، تلميذه المحقق الحلي (توفي ٢٧٦هـ) أو الشهيد الأول (توفي ٧٨٦هـ).

* * *

(١) المصدر السابق، ص ٤٤.

تمثل هذه المرحلة التي انتظمت فيها المعارف الإمامية، وتكامل عندها، إلى حدّ ما، النظر الفقهي، إحدى أهم التمفصلات في التاريخية الاجتهادية الإمامية. غير أن التوجه إلى تأطير الموروث المعرفي الإمامي ضمن خطة تغالبية، ترمى إلى تقديم صورة معقولة للنظر الإمامي ـ كما تعكس ذلك عبارات الشيخ الطوسي ـ سرعان ما أثارت انتقادات شديدة، وقاسية، من قبل التيار المحافظ، حيث شهد نهاية القرن الحادي عشر الهجري، صراعاً حاداً وعنيفاً بين التيار الأصولي وبين الاتجاه الذي سوف يعرف بعد ذلك بـ «الأخباري». ولم يعد الأصوليون، بعد الشهيد الثاني وصاحب المعالم، أبو منصور الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني، قادرين على صدّ هجمة الأخبارية التي بلغت قمة أوجها مع المحدث الميرزا محمد أمين الاسترابادي (توفي ١٠٢٣هـ). فقد ألّف هذا الأخير كتاباً لافتاً في هذا الاتجاه، كرسه للردّ على ادعاءات المجتهدين؛ أسماه «الفوائد المدنية». وحقق حينئذ تفوقاً، مكّن التيار الأخباري من اكتساح المجال. ولعلّ الأخبارية لم تنهض كتيار معادي للمجتهدين إلاّ بعد مجيء الاسترابادي، الذي وجّه نقده الجريء على المجتهدين، وأثار داخل المدرسة الإمامية اضطراباً كبيراً، ردّ الاعتبار للمحافظين والمحدثين. وهذا ما يُشير إليه أحد المحدثين المعتدلين، الذين لم يعلنوا حربهم الكاملة على المجتهدين، أعني الشيخ يوسف البحراني في كتاب «الحدائق الناظرة»، يقول[1]: «ولم يرتفع صيت هذا الخلاف ولا وقوع هذا الاعتساف إلاّ من زمن صاحب الفوائد المدنية سامحه الله تعالى برحمته المرضية، فإنه قد جرد لسان التشنيع على الأصحاب وأسهب في ذلك أي إسهاب، وأكثر من التعصبات التي لا تليق بمثله من العلماء الأطياب..».

والحقيقة، أن الحالة الإخبارية، ظلت تمثل القاعدة العامة للإمامية الاثني عشرية، وقد كان الأمر مجرد اعتبار لما هو عليه السداد الأعظم من تقاليد الأخبار، والتسليم بالمنقول من دون إقحام العقل في موضوع الرواية. ويبدو من خلال مناقشة الاسترابادي للأصوليين، أن الإخبارية لم يكونوا على طرفي نقيض من المعقول الأصولي، من حيث هو اعتقاد بقدرة العقل على التشريع أو الحلول محل ما لم ينص

(١) المصدر السابق، ص ١٧٠.

عليه. بل كل ما في الأمر، أن الأخبارية رفضوا الإطار الأصولي الفلسفي لعملية الاجتهاد، مع الاحتفاظ بفهم معين للعقل ووظيفته، تماماً مثلما حللنا موقفهم من الفلسفة. فالأخبارية ينطلقون من أن الحوادث المتجددة لها أحكامها المنصوصة. وأن النص لا يخلو منه مورد من الموارد، فعلى ما البحث في المعقول طالما المنقول متوفر؟! وحتى هنا كان الأمر واضحاً، لولا أن تحديات كثيرة وقفت في وجه الأخبارية؛ إذْ سرعان ما جعلتهم يتراجعون عن مواقعهم لصالح الموقف الأصولي. وكان ذلك بمجيء الوحيد البهبهاني، الذي أعاد الاعتبار، مجدداً، إلى الأصول والاجتهاد. فقد مثلت مرحلة البهبهاني الشوط الحاسم، إن لم نقل الأخير على صعيد النظر التأصيلي عند الإمامية؛ المدرسة التي سوف تشهد قمة نضجها مع واحد من أقطاب الحركة الاجتهاد الإمامية في القرن الثالث عشر، ألا وهو الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١).

إن الجدل الذي جرى بين أقطاب المدرستين، كشف عن جملة من القضايا التي تقوّى على إثرها موقف الاثنين معاً. إذْ استطاع علم الأصول الإمامي أن يزيد في شحذ تقنياته العقلية، كما تمكن الأخباريون بعد ذلك من تهذيب كثير من آرائهم ومواقفهم تجاه العقل. فبينما كان الأصوليون ينزعون إلى الاتجاه العقلاني، ظل الأخبارية يمثلون التيار الحسّي في المدرسة الإمامية. لكن في كل الأحوال ظل الأخبارية يعتقدون بأنهم الأصل، فيما الأصليون مجرد طارئين، ومتمثلين لمدارس الرأي الأخرى. وهو ما يشير إليه صاحب الحدائق[1]: «فإن الظاهر أن مبدأ التفريع في الأحكام والاستنباط إنما هو من زمن المرتضى والشيخ (رضوان الله عليهما) فإن كتب من تقدمهما من المشايخ، إنما اشتملت على جمع الأخبار وتأليفها. وإن كان بعضها قد اشتمل على مذهب واختياره في المسألة، فإنما يشار إليه في عنوان الأبواب، وينقل ما يخصه من الأخبار، كما لا يخفى على من لاحظ الكافي والفقيه ونحوهما من كتب الصدوق وغيره وكذلك أيضاً فتاويهم المحفوظة عنهم لا تخرج عن موارد الأخبار [. . .] مع كون عمل الطائفة إنما هو على ما ذكرنا من الأخبار. .».

---

(١) يوسف البحراني، الحدائق الناظرة، ص٤٠، ج١، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، دار الأضواء، ط٢ ـ ١٤٠٥هـ ـ بيروت.

لقد أظهر الأسترابادي براعة ناذرة ـ قل أن تجد لها مثيلاً في الوسط الأخباري ـ في مدى استيعابه لمقالات المجتهدين والمتكلمين والحكماء، في مدارس العامة والخاصة. فقد استعرض كل آرائهم، وردّ عليها. فكانت السمة النقدية بارزة في مشروعه، الذي ظل حريصاً على الدفاع عن موقف القدامى والمحدثين، بأسلوب، يأخذ بالاعتبار علوم عصره وآراءه خصومه. لقد أضفى الاسترابادي على التيار الأخباري طابعاً عالماً، كما أرسى قاعدة متينة لقيام ما يمكن أن نسميه «فلسفة النص»؛ فقد وضع نفسه مدافعاً عن الموروث الإمامي الأخباري، بلغة المجتهدين، على غرار ما قام به أبو حامد الغزالي في نقضه على الفلاسفة بأسلوب فلسفي. قام الاسترابادي ـ إذن ـ بتفنيد آراء المجتهدين في الإجماع والعقل والإجتهاد المطلق، كما خطّأ آراء الفلاسفة والمناطقة، واعتبر المنطق غير عاصم عن الخطأ. وقد ظهر من خلال مناقشته هذه أنه كان أقرب إلى موقف خصوم الفلاسفة والمنطق، كالغزالي وابن تيمية؛ طبعاً، ليس مجازفة منا إذا تساءلنا عن سرّ هذا الانبعاث الأخباري وقوة خطابه. فعلى الرغم من أن الاسترابادي يشير إلى اطلاعه على مصنفات العامة والخاصة، خصوصاً لما استقر بالمدينة المنورة، إلاّ أنه لا يقدم تفاصيل عن أهم المصنفات التي أفاد منها. ولعلّ الباحث قد يتساءل إن كان فعلاً ثمة قاسم مشترك بين موقف الاسترابادي من المنطق وموقف ابن تيمية في الرد على المنطقيين، أو موقف الاسترابادي من الفلسفة وموقف الغزالي منها. فليس بعيداً أن يكون الاسترابادي قد أفاد كثيراً من ذلك، إلاّ أن ما نستطيع تقريره هنا، هو أن الاسترابادي، كان أكثر انسجاماً في مناظراته، وأيضاً ـ وهذا هو المهم ـ أكثر جذرية في نقضه على الفلاسفة والمناطقة. والفرق بينه والاثنين واضح، فأبو حامد الغزالي خاصم الفلسفة ودافع عن المنطق، ولعلّه تفلسف في نقضه على الفلاسفة، في حين ظل موقف الاسترابادي منسجماً في رفضه للفلسفة والمنطق معاً، من منطلق أن أسس النظر الفلسفي لا تكاد تناقض المنطق مطلقاً. والأمر نفسه فيما بينه وابن تيمية؛ فهذا الأخير، إنما دعى إلى توسيع دائرة البرهان وآليات الاستدلال المنطقي في حين اعتبر الاسترابادي المنطق ـ على ضيق أفقه الأرسطي ـ غير عاصم عن الخطأ، في المحسوسات، مطلقاً!

ويظهر أن الأسترابادي كان يعكس وجهة نظر المحدثين، وهي وجهة النظر الإمامية ذاتها، بخصوص نزعة اليقين. فقد وقف بشدّة ضد الطرق الظنية للأصوليين، فاعتبر المقدمات الظنية غير مشروعة. ولم يكن ترجيح النقل على العقل في هذا الخلاف، يعني إلغاءً للعقل؛ بل كان ذلك بحثاً عن اليقين ورغبة في إحراز الآلية العاصمة من الخطأ. وهو ما يجد له مسوغاته في فلسفة الإمامة ذاتها، من حيث أنها عاصمة عن الخطأ، وموجهة إلى الصواب. والحق أن الاسترابادي كان قد عرض آراء محرجة، استطاع من خلالها كسب جولة الصراع مع خصومه من المجتهدين. وقد انتهى هذا الجدل الواسع بين الطرفين إلى ظهور تيار معتدل، وسطي، حاول التخفيف من حدّة النزاع بين الأصحاب/ الأعداء، ويحاول جهده التهوين من كثير من الفروقات بين الفريقين، ويمثل هذا الفريق كل من المحدث الجزائري والعلامة المجلسي والشيخ يوسف البحراني.

لقد شهد المدّ الأخباري تراجعاً ملحوظاً، على إثر الجهود المكثفة، التي قام بها الوحيد البهبهاني، الذي يعود إليه الفضل في إرساء الأسس المتينة لعلم أصول الفقه، حيث استطاعت مدرسته أن تقطع أشواطاً مهمة، لتبلغ أوجها مع المتأخرين، خصوصاً مع الشيخ الأنصاري الذي مثّل خاتمة المشوار، وأبرز علماء الطبقة الأخيرة من الأصوليين الإمامية.

الإجتهاد ومشروعية النظر الفقهي

إذا تبين أن الموقف الأصيل عند الإمامية من عموم المعرفة، هو النزوع إلى اليقين، فما هو الموقف المتوخّى حينما يغيب النصّ وتستبد الشبهة في مجال الأحكام؟ لعلّ هذا ما جعل الإجتهاد الفقهي عند الإمامية يخوض تجربة قاسية، لتجاوز كل المعوقات النظرية التي حفل بها تراثهم الأخباري. فقد سبق وأن رأينا موقفهم من القياس والقول بالرأي، كما أن الموقف العقدي من الإمام كان قد أدّى إلى مزيد من الرفض للطرق الظنية. ففي الوقت الذي التزم فيه القسم الأخباري من الإمامية موقف التسليم من الأخبار، وتجنبوا إقحام دليل الاستنباط في مجال التشريع، فإن جماعة من

المجتهدين ارتأوا أن يقتحموا الممنوع، ويؤطروا عملية الاستنباط بواسطة مقدمات، تُمكِّن الفقيه من معرفة الأحكام، كما تشرع للمكلف الرجوع إلى الفقيه الجامع لشرائط الاجتهاد. لقد اقتضى الأمر بالنسبة إلى المجتهدين الإمامية، أن يواجهوا مشكلتين: الأولى، هي مفهوم، ومضمون الاجتهاد، في مقابل ما تعارفت عليه المذاهب الفقهية الأخرى. والثانية، مواجهة الاعتراضات التي أبداها الأخبارية ضد الإجتهاد. لقد سبق مقدمتنا لهذا البحث، أن تعرضنا للحرج الذي واجهه الإمامية بعد عصر «الغيبة»، وذلك الجمود الذي عانوه، جراء ابتعادهم عن طرائق الاجتهاد، وتدفق الحوادث والموضوعات المتغيرة من جهة أخرى، وهو ما عبّر عنه الطوسي، كما أسلفنا. وبما أن الاجتهاد ارتبط عند الشافعي بالقياس، الذي ذمّه الإمامية، فإن الأمر اقتضى أن يأخذ الاجتهاد معنى آخر غير ذلك. فقد عبروا عنه بعد ذلك بـ «بدل الجهد». إلاّ أن تحديداً مثل هذا، لن يمنعهم من اعتراض الأخبارية، من حيث أن بدل الجهد الذي يحتمل الوقوع في الخطأ، ليس طريقة مشروعة، خصوصاً إذا عرفنا وجهة نظرهم في أن الطريق المعتبر في الشريعة، هو ما كان يقينياً ـ كما تقدم ـ، باعتبار أن الأئمة كانوا ينطلقون من دائرة الوضوح في تبيان الأحكام؛ أي أنهم لم يكونوا مجتهدين، بالمعنى السابق. وعلى الرغم من تلك الفروق التي تميز الخط الأخباري عن نظيره، خط المحدثين السنة، إلاّ أننا نقع بين الفينة والأخرى، على نماذج، تكاد تكون متشابهة بين الفريقين، في الموقف العام من الاجتهاد. فلأن كان التيار الظاهري الذي بلغ قمة أوجه مع ابن حزم صاحب المحلّى، قد خاض حرباً شديدة على أهل القياس والرأي، فإننا نجد الموقف الأخباري يقف على قواعد أمتن، ومبررات أكثر برهانية، ونفاذاً، حيث استطاع الأخبارية بفعل مناقشاتهم الواسعة لآراء المجتهدين، أن يحققوا نقلات كبرى في صميم النظر الأصولي ذاته؛ إذْ ليس من المبالغة، إذا ما اعتبرنا الوحيد البهبهاني وأتباعه، ليسوا سوى صنيعة لهذا التحدّي الأخباري الكبير، الذي أوقف النظر الأُصولي لمدة قرن من الزمن.

لقد مارس الاستـرابـادي تفكيكاً واسعاً للكثير من المباني الأصولية، سعياً إلى تقويضها، وإظهار مدى تناقضاتها. وهو في استخدامه المفاهيم المنطقية أو الفلسفية ذاتها، كان يسعى إلى المضي معها إلى آخر أشواطها، كشفاً عن خطائها. من هنا، كان الاجتـهـاد فـي خـاتمـة المطـاف، ظنّي. ولا يفوته أن يحيل على المنزع المشترك بين

مدرسة الاجتهاد الإمامية، ومدرسة الرأي السنية، في أن العزوف عن ظواهر النصوص، نزولاً عند ظنّ المجتهد، لا يقوم على دليل. هكذا يناقش كافة الأدلة، التي ساقها أنصار الاجتهاد، ويستشكل عليها؛ «أقول توضيح المقام أنه كان الشائع بين العلماء العامة، التمسك بآيات وروايات ظنية من جهة الدلالة، أو من جهة المتن في جواز العمل بظن المجتهد المتعلق بنفس أحكامه تعالى، ولما وصل النوبة إلى ابن الحاجب وتفطن بأن هذا التمسك يشتمل على دور بيّن واضح، أحدث دليلاً آخر قطعياً بزعمه وهو أنّا نعلم بالتواتر، أن الصحابة الكبار عدلوا عن الظواهر القرآنية المانعة عن العمل بظن المجتهد المتعلق بنفس أحكامه تعالى، ولنا مقدمة عادية قطعية، هي أنّ مثل هذا العدول لم يقع عن مثل هؤلاء الأجلاء إلا لسبب نصّ صريح قطعي الدلالة، سمعوه عن النبي ﷺ وأقول فيه بحث لأن العادة قاضية بأنّه لو صدر مثل هذا النص واشتهر وصار من ضروريات الدين، لتوفر الدواعي على أخذه وضبطه ونشره وعدم وقوع فتنة توجب إخفائه، وقد اعترفوا بانتفاء التالي»[1].

ولا يفوت الاسترابادي أن يميز بين الموقف السنّي التصويبي، وبين الموقف الإمامي التخطيئي.. «... وأقول تحقيق المقام، أن حاصل المقدمة الثانية عند المصوبة من الأصوليين، أن كل ما تعلق به ظنّ المجتهد فهو حكم الله الواقعي في حقّه وحقّ مقلّديه، وحاصلها عند المخطئة منهم أنّ كلّ ما تعلّق به ظنّ المجتهد فهو حكم الله الظاهري في حقٍّ مقلديه وقد يكون حكم الله الواقعي وقد لا يكون»[2].

ويظهر من جملة الاستشكالات التي أوردها الاسترابادي على المجتهدين، أن ثمة نزعة شديدة تنحو إلى اليقين وترفض الأخذ بجميع ما له صلة بالطرق الظنية. ولهذا السبب تحديداً، أمعنوا في رفض جميع أشكال القياس، بما في ذلك عنوان القياس المنصوص الذي قال به الأصوليون، يقول الاسترابادي[3]: «وأما القياس فلا يعتمد عليه عندنا لعدم اليقين بثمرته، فيكون العمل به عملاً بالظن المنهي عنه. ودعوى

(١) الاسترابادي، الفوائد المدنية، ص ١٢. مطبعة المعمورة ـ أمير (بلا تاريخ).
(٢) المصدر السابق، ص ١٢.
(٣) المصدر السابق، ص ١٧.

الإجماع من الصحابة على العمل به لم يثبت، بل أنكره جماعة منهم. . ». كما أنه أنكر على المجتهدين، اختلاقهم طرقاً عرفية مدبرة، وتقسيماتهم المبتكرة، للأحكام. نافياً أن يكون ثمة ـ حقّاً ـ مجتهد مطلق يظفر بملكة مخصوصة للاجتهاد.

عموماً، لقد ظل موقف الأخبارية متفاوتاً في مستوى خطابه، وقوة حجته. ومن هنا فإن الأعذار التي ساقوها، على الرغم من أنها تنطوي على رصيد برهاني، إلاّ أنّهم وقفوا من النصوص موقفاً، ظل يتأرجح بين السلبية والإيجابية. فتارة هم ينفون حجية الكتاب والعقل، ويؤكدون على حجية كافة الأخبار؛ تراهم في موقع آخر، يمارسون نقداً دقيقاً، في سبيل إعادة الاعتبار للنصّ. وقد كان من المفترض أن تؤسس حركة كهذه لما من شأنه أن يتيح للتراث الإمامي فلسفة للنصّ، تكون أكثر إيجابية، بحيث تمنحها ديناميكية أقوى، يجعلها تخرج من جمودها. أي، أن الأخبارية على الرغم من كونهم قطعوا طريقاً طويلاً، مع الاسترابادي، في الانتصار إلى النص، إلاّ أنهم عجزوا عن مقاربة فعّالة للنصوص. والحال، أن أمراً كهذا لا يمكن أن ينهض إلاّ على قاعدة تأويلية، تعيد ربط الوشائج باللحظة المعرفية الأولى، حيث النص يتحرك في حرية كاملة، يتيحها منهج التأويل. ولعل هذا الموقف المتردد، والعجز الكبير الذي أبداه الأخبارية تجاه النص، هو ما جعل موقفهم من الأصوليين يتراجع ليخلف بعد ذلك تياراً وسطياً، مثلته المدرسة الأخبارية البحرانية. ورغم ذلك النزاع الشديد بين الفريقين، نجد التيار الأخباري، لم يُدرس بالحجم المطلوب. فقد ظلت أكثر المصنفات الأخبارية في شكل مخطوطات يتعسر طلبها. ولا نكاد نعثر على مقالاتهم إلاّ في صورة منتقاة، كما تجلّى ذلك بوضوح في رسائل الأنصاري، أثناء النقض عليهم. ومما لا شك فيه، أن الأخبارية، أظهروا من خلال مناقشاتهم لآراء المجتهدين، قدرة نقدية فائقة، كما كشفوا عن إشكالية معرفية لافتة، خصوصاً وأن معتمدهم الرئيسي في كل نقوضهم، ظل هو الدليل الحسّي. الأمر الذي ترتب عليه موقفهم السلبي من التعليل والاستقراء. إن عقلاً «حسيّاً» على درجة من النضج، ظل يسم كثيراً من مواقفهم، مما دعى بعض المتأخرين، إلى أن ينسبوا ذلك إلى عامل التأثر بما كان يجري في أوروبا مع انتشار التيار الحسّي، بناء على تعاصر حقبة الأخبار، بزعامة الاسترابادي، والحركة الحسيّة بزعامة بيكون. مع أن الأمر في تصورنا لم يكن نتيجة تثاقف حقيقي، لأن

الاستـرابـادي سبق كثيراً من الحسييـن، وهو، وإن عاصر بيكون، ما كان الوضع داخل العالم الإسلامي مؤهلاً لهذا النوع من التأثير.

إن أهـم الأفكـار التـي كشـف عنهـا ذلك الجدل الأخباري ـ الأصولي؛ هو النقد الجـذري للمنطق الأرسطي، من حيث هـو منطق مؤطر بالمجال الصوري، ولأنه منطق غيـر منتـج في جانب المادة. من هنا عمل الاسترابادي على تقسيم العلوم إلى قسمين، أدعـى أنهـا سـابقـة تفطّـن إليهـا؛ يقـول[1]: «والدليل التاسع، مبني على دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق الله ثم، وهي أن العلوم النظرية قسمان، قسم ينتهي إلى المادة، هي قريبة الإحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق. وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف، بين العلماء، لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهـان المستقيمـة، ولأنهـم عارفون بالقواعد المنطقية، وهي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة والخطأ من جهة المادة لا يتصوّر في هذه العلوم، لقرب مادة المواد فيها إلـى الإحسـا، وقسـم ينتهـي إلـى مـادّة هـي بعيـدة عـن الإحساس، ومن هذا القسم، الحكمـة الإلهيـة والطبيعيـة وعلـم الكـلام وعلـم أصـول الفقـه والمسـائـل النـظريـة الفقهيـة وبعـض القـواعـد المـذكـورة فـي كتـب المنطـق كقولهم الماهية لا تتركب من أمـريـن متسـاوييـن وقـولهـم بعـض المتسـاوييـن متسـاويـان ومـن ثـم وقع الاختلاف والمشـاجـرات بيـن الفـلاسفـة فـي الحكمـة الإلهيـة والطبيعيـة، وبيـن علمـاء الإسلام فـي أصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك من غير فيصل، والسبب في ذلـك مـا ذكـرناه من أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة عن الخطأ من جهة الصّورة، لا من جهة المادّة..».

وبنـاء علـى مـا سـاقـه الاستـرابـادي مـن أدلـة نـاقضـة لمقـدمات التفريع لدى المجتهدين، كان قد أرسى بناءً متيناً للمدرسة الأخبارية، جعلها تنحو منحى الاتجاه الحسي. ولأن استطاع الأخبـاريـة، من خلال قوة الدليل الحسي، أن يكشفوا عن خطأ المنهج الأصولي، من حيث قيامه على أسس المنطق الأرسطي ذي «العصمة» الصورية فـي نظـر الاسـتـرابـادي، فـإنهم لم يتمكنوا من مواجهة الإشكال الذي ساقه هؤلاء ضد

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٩.

موقفهم من النصوص. فقد توفق الإخبارية في أن ينتجوا جملة من المصنفات الموسوعية، مثل الوسائل للحرّ العاملي و «بحار الأنوار» للعلامة المجلسي، و «الحدائق النضرة» للمحدث البحراني و. . . إلاّ أنهم لم يستطيعوا بعد ذلك، حلّ الإشكالات الكبرى التي ظلت تقدم نفسها بإلحاح؛ الشيء الذي مثّل نقطة ضعف في الموقف الأخباري. فقد كان حرياً بهم أن يتجهوا صوب الخيار التأويلي، وهو الرهان الوحيد الذي كان من الممكن أن يحل أزمة «النص» الأخباري!

مفهوم الإجتهاد، وإشكالية التفريع

أشرنا سابقاً، إلى المحاولة الكبرى التي اضطلع بها الوحيد البهبهاني، في سبيل إعادة طرح السؤال الإشكالي على ذلك الكم الهائل من الأخبار التي لم تعد قادرة على الاستجابة للمتغيرات، خصوصاً بعد أن طغى زعم الكثير من الأخبارية بعدم حجية الكتاب والعقل. وقد أدت جهود الوحيد البهبهاني إلى إعادة الروح للعقل الأصولي، لاستئناف مسيرة البحث، في المقدمات الضرورية للنظر في الشريعة. وبهذا كان قد طوى صفحة من صراع مرير دام قرناً من الزمان.

وعلى الرغم من أن المجتهدين كانوا قد شرعوا في بناء القواعد الأولى في طريق الإستنباط الشرعي منذ عصر المفيد والشريف المرتضى، مروراً بالشيخ الطوسي، ثم الحلّي. . إلاّ أن المرحلة الأخيرة التي جاءت على إثر الصراع العنيف بين الأصوليين والأخبارية، كانت قد أوقفت المجتهدين على أخطر الثغرات في هذا النسق الميتودولوجي، الأمر الذي منحهم فرصة كافية لإعادة بناء الأسس على قواعد أمتن من ذي قبل، وهو ما أتاح للأصوليين فيما بعد، أن يشنّوا ـ من جهتهم ـ هجماتهم على الأخبارية، ويناقشوهم في آرائهم، كما سنشهد ذلك مع الشيخ الأنصاري. إننا مع مدرسة الأصول، الإمامية، نقف على وجهة نظر تختلف جذرياً عمّا رامه الأخبارية. وحتى لو اتّهمهم الأخبارية بأنهم جاروا طريق السنة في التفريع، فإننا نلاحظ تميزاً واضحاً في مناهج الاستنباط الأصولية، من الناحيتين الإبستمولوجية والميتودولوجية. وهذا يعود إلى أن علم أصول الفقه الإمامي، بدأ يعتمد آليات النظر الفلسفي، حيث

اكتمل هذا التداخل المعرفي مع الأنصاري، وبلغ قمة أوجه مع الآخوند ملا الخراساني. وهذا في الواقع قد أتاح لعلم أصول الفقه الإمامي إمكانية لتجاوز كثير من ثغرات علم أصول الفقه السنّي، الذي بقي مؤطراً بعلم الكلام الأشعري، حيث ظلت تعوقه كثير من العوائق المعرفية. إن النزعة العقلانية ظلت حاضرة في كل خطوات التأصيل الإمامي، في عملية إرساء المقدمات الاجتهادية، وفي البحث عن الأدلة الشرعية، والنظر في الكليات التي يقوم عليها التفريع. وهو مشروع ميتودولوجيا، تمكن الإمامية أن يقطعوا في سبيل إتمامها، شوطاً ملفتاً للنظر!

* * *

لقد قدم الشافعي طائفة من الأدلة على مشروعية الإجتهاد، مستوحياً ذلك كلّه من الكتاب والسنة. فأورد مثال «التوجه إلى القبلة في الصلاة» ومسألة جزاء الصيد في الحج، ومثالاً عن تحريم الناس، كما استند إلى حديث من اجتهد وأخطأ. ففي الأمثلة السابقة، أشار إلى عنصر الاجتهاد في تحديد القبلة، والإجتهاد في تحديد القيمة في جزاء الصيد في الحج، فيما لا شبه له في البدن، كالطيور.. و.. و..

«قال: أفتجد تجويز ما قلت من الاجتهاد مع ما وصفت فتذكره؟[1] قلت: نعم استدلال بقول الله: «ومن حيث خرجت فولّ وجهك شطر المسجد الحرام، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم سطره». قال: فما شطره؟ قلت: تلقاءه، قال الشاعر:

«إن العيب بها داء مُخامرها فشطرها بصر العينين مسجور»

فالعلم يحيط أن من توجه تلقاء المسجد الحرام، ممن نأت داره عنه: على صواب بالاجتهاد، للتوجه إلى البيت بالدلائل عليه، لأن الذي كلف التوجه إليه، وهو لا يدري، أصاب بتوجهه قصد المسجد الحرام أم أخطأه، وقد يرى دلائل يعرفها فيتوجه بقدر ما يعرف، ويعرف غيره دلائل غيرها فيتوجه بقدر ما يعرف، وإن اختلف توجهها..».

ونلاحظ أن الشافعي هنا يركِّز على جانب الجهد في مفهوم الإجتهاد، في ضوء ما تؤكد عليه النصوص التي اعتمدها دليلاً على شرعية الإجتهاد. إلاّ أنه حينما رام

---

(١) الشافعي: الرسالة، ص٢٧٨. إعداد ودراسة د.محمد نبيل غنايم ط١ ـ ١٤٠٨هـ، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة.

تحـديد آلياته، تجده يقول: «فقال: فكيف الإجتهاد؟ فقلت، إن الله جل ثناؤه منّ على العبـاد بعقـول، فـدلهـم بها على الفرق بين المختلف، وهداهم السبيل إلى الحق نصاً ودلالـة. قـال: فمثل مـن ذلك شيئاً، قلت: نصب لهم البيت الحرام، وأمرهم بالتوجه إليه إذا رأوه، وتـأخّيـه إذا غابوا عنه، وخلق لهم سماء وأرضاً وشمساً وقمراً ونجوماً وبحاراً وجبالاً ورياحاً، فقال: «وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر» وقال: «وعلامات وبالنجم هم يهتدون»[1].

وقـد سبـق وأن اعتبـر الإجتهـاد وجهـاً آخر للقياس.. «قال: فما القياس، أهو الإجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد»[2].

وقـد أنـتـج هـذا العرض الذي ضمنـه الشـافعـي رسـالته، عدة تعريفات لدى المتـأخـريـن، إذْ جـرت العادة فيما بعد، على تعريف الإجتهاد ببذل الجهد في طلب الحكـم ـ تـارة ـ أو بـالملكـة تارة أخرى. إلاّ أنه في هذا البين، ظهرت إشكالات في صميم هذه التعاريف، حيث أدت إلى مزيد من الاختلاف. وهو خلاف سوف ينعكس على وجهة النظر الإمامية ذاتها. فنجد الغزالي يعرف الإجتهاد بقوله: «الإجتهاد في عـرف العلمـاء مخصـوص ببـذل المجتهـد وسعـه فـي طلـب العلـم بأحكام الشريعة. والإجتهـاد التـام، أن يبـذل الوسع في طلبه، بحيث يحس من نفسـه بالعجز عن مزيد طلب»[3]. وليس هذا التعريف بعيداً عن تعريف سيف الدين الآمدي، إذْ يقول: «هو [أي الاجتهـاد] استفـراغ الـوسـع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه»[4].

وحيث أن الخلاف حول تعريف الإجتهاد يتمثل في هل هو ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم، فيكون الإجتهاد حينئذ من مقولة «الكيف»، أو هو استفراغ الجهد في طلب الظنّ، فيكون من مقولة «الفعل». فهل الملكة تكون أساساً في الإجتهاد، أم هي

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٧١.
(٣) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص ٣٥، ط ١٩٨٣. دار الكتب العلمية ـ بيروت.
(٤) الآمدي، الأحكام في أصول الإحكام، ص ٣٩٦ ج٣، ط ١٩٨٥، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

هـو. وعليه، سوف تواجهنا مشكلة التجزيء في الإجتهاد، هل هو ممكن أم لا. فحقَّ علـى مـن رآه ملكة، أن لا يقول بالتجزيء، باعتبار الملكة بسيطة تمتنع عن التجزيء. كما رأى القائلون بالوسع، إمكانية التجزيء، التي تتيحها عملية التحصيل والمران. مع أن من القائلين بالإجتهاد كملكة، هناك من اعترف بالتجزيء، من حيث أن الملكة، وإن كانت غير قابلة للتجزيء، فهي قابلة للإشتداد والتضعف.

وقد لا نرى الحاجة إلى المضيّ بعيداً في عرض باقي النزاعات التي تتعلق بمفهوم الإجتهـاد، طالما أن حاجتنـا تتعدد في إبراز خصائص النظر الإمامي في هذا المجال. فقد شهدت المدرسة الإمامية نزعات نظير ما سبقت الإشارة إليه. وصمموا على إعادة نقد الأسس النظرية للمباني الأصولية، كخطوة، قبل المضي في مسار الاستنباط. من هنـا، ميـزوا بيـن الإجتهـاد والقياس من جهـة، ووضعوا تقسيماً مفهومياً للظنّ؛ الظن العـام، والخـاص. وبهـذا أمكنهـم اجتنـاب محذور القياس والظن العام، في تعريف الإجتهاد. فالإمام الحلّي يعرف الإجتهاد بقوله[1]: «هو استفراغ الوسع في النظر، فيما هـو مـن المسـائـل الظنيـة الشـرعيـة، على وجه لا زيادة فيه [. . .] ولأن الإجتهاد قد يخطـىء وقـد يصيـب، فـلا يجـوز تعبده [أي النبي ﷺ] به، لأنه يرفع الثقة بقوله [. . .] وأما العلماء فيجوز لهم الإجتهاد، باستنباط الأحكام من العمومات، في القرآن والسنة، وترجيح الأدلة المتعارضة، أما بأخذ الحكم من القياس والإستحسان فلا».

وقـد يظهـر للناظـر فـي تعـريف الشافعي للإجتهاد كوجه آخر للقياس، جانباً من الصـراحـة، طالما أن حديثه عن هـذه الملازمة جاء ضمن الحديث عن كيفية الاجتهاد. فـالجهـد حينما يبذل في طلب الحكم، قد يشمل العامّي وذا الملكة. إلاّ أن الإجتهاد يـرتكـز علـى آليات استدلالية مقررة. ولا شك أن كل أشكال الإستدلال، هي بالنتيجة نـوع مـن القيـاس. من هنا حاول بعض من الإمامية إخراج إحدى ضروب الاستدلال ـ مثل فحوى الخطاب ـ من القياس؛ في محاولة طموحة لتحرير الاجتهاد الإمامي من مخـاطـر القيـاس. كما لم يفتهم تمييز الظن المعتبر عن الظن العام، تفادياً للوقوع في

(١) العلامة الحلّي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٤١. إخراج وتعليق وتحقيق عبد الحسين محمد على البقال، ط٣، ١٤٠٤هـ. طهران.

المحذور. فالإجتهاد بالنتيجة، هو بذل الجهد، إن بالفعل أو الملكة، طلباً للظنّ. لكن الظن الذي يتحدث عنه الإمامية، هو الظن الخاص، الذي قام على اعتباره دليل من الشارع؛ وهو مما يورث الإطمئنان، وينشىء الوظيفة العملية للمكلف. وهكذا قد نلاحظ في ضوء هذا التخريج المنهجي، أن الجهد الواقع في طريق طلب الظن بالأحكام الشرعية، قد يوصل المجتهد إلى الحكم الظاهري، ومن ثمة، فإن الحديث عن الإجتهاد من المنظور الإمامي ينتهي إلى نبذ فكرة التصويب وتقويضها من الأساس، وطالما أن المطابقة غير متاحة، كما تظل فكرة الاحتمال واردة.

نلاحظ دائماً ذلك الطابع البراغماتي في فلسفة التأصيل الإمامية، من حيث أن للتعبد بالظنون الخاصة، الهادفة إلى إنشاء الوظيفة العملية، أي الموصلة إلى الحكم الظاهري؛ وليست الكاشفة عن الحكم الواقعي؛ قيمة، تخرج المكلف من الحيرة. إنها بالتالي، أصول تستهدف وظيفة المكلف، طالما أن كاشفيتها عن الواقع تبقى محتملة. وهذا الطابع البراغماتي الذي يسم هذه الفلسفة التشريعية هو ما يعبر عنه الشيخ الأنصاري بـ «المصلحة السلوكية». وهكذا أمكنهم الاستعاضة عن فكرة المطابقة ـ بما هي نتيجة للمسالك العاصمة عن الخطأ في الواقع ـ بفكرة «القطع». ونلاحظ أن هذا المفهوم في المباني الأصولية الإمامية، حلّ محل «اليقين»، في الأبحاث العقلية الخالصة. فالقطع، والمراد به هنا القطع بالحكم في مقام العمل التكليفي الشرعي، هو بالنتيجة حالة سيكولوجية، تورث الإطمئنان؛ تنشأ عن قناعة كاملة بالمطلوب. من هنا، فإن البحث سوف يتجه نحو أصل الدليل القطعي، حول ما إذا كان هو في ذاته حجة مبرئة لذمة المكلف في مقام العمل أم لا؟ وهل حجيته شرعية أم عقلية؟

* * *

لقد جرت العادة عند متأخري الإمامية بأن يقسموا وظيفة المكلف بحسب ثلاثة مستويات معرفية من الحكم، هي:

ـ العلم.

ـ الظن.

ـ الشك.

وجعلوا القسم الأول مخصصاً لبحث قضية «القطع». وهذا التقسيم المنهجي كفيل بأن ييسر طرق الإحاطة بحقيقة الإشكاليات المتعلقة بالقواعد المقررة للاستنباط وإدراك الأحكام. لقد تولّى الشيخ الأنصاري عملية عرض هذه المقدمات بصورة منهجية، حيث ينقسم موقف المكلف من الحكم إلى ثلاث ـ كما أسلفنا ـ، واستطاع من خلال الشك أن يُفرع البحث في أربع أصول أساسية؛ الإستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير؛ يقول: «فاعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإمّا أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن. فإن حصل له الشك فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشّاك في مقام العمل، وتسمّى بالأصول العملية. وهي منحصرة في أربعة، لأنّ الشك إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا. وعلى الثاني، فإمّا أن يمكن الاحتياط أم لا. وعلى الأوّل، فإمّا أن يكون الشك في التكليف أو في المكلّف به. فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير، والثالث مجرى أصالة البراءة، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط»[1].

وكما سبق أن أكدنا، على الطابع العملي النفعي للأصول الإجتهادية، فإن القطع في ضوء ذلك يختلف من حيث أنه دليل ناظر إلى الواقع. وحيثما قطع المكلف، ترتب عليه وجوب اتباع القطع والعمل على مقتضاه، وتظل دليلية القطع وطريقتيه إلى الواقع ذاتية. وقد يصادف الناظر في مجمل النقاشات التي أجراها الأصوليون بهذا الخصوص، بأن الآلية المنطقية كانت قد حققت تداخلها الكامل مع المبحث الأصولي، مما يمنحها روحاً نقدياً عميقاً؛ يقول الشيخ الأنصاري: «لأنه [القطع] بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقتيه قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً»[2]. ومعناه، أن طريقيته ذاتية وضرورية لا تتوقف على دليل خارجي ينهض باعتبارها، أو ينفيها. ومن هنا، فإن ما يترتب على القطع، من وجوب الجري على وفقه، ليس تكليفاً شرعياً. هكذا وكما يبين الميرزا النائيني[3]: «.. وهذا الوجوب [أي وجوب متابعة القطع] ليس وجوباً شرعياً،

(١) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول، ج١، ص ٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٤.
(٣) الميرزا النائيني، فوائد الأصول، ص ٦ ـ ٧، ج٣، ط ١٤٠٤، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

لأن طريقية القطع ذاتية له، لا تنالها يد التشريع، إذْ لا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته ومنجعل بنفسه، فإنّ الجعل التشريعي إنما يتعلق بما يكون تكوينه عين تشريعه لا ما يكون متكوّناً بنفسه، وطريقية القطع تكون كذلك. [. . .] وبعبارة أخرى: طريقية كل شيء لا بد وأن تنتهي إلى العلم وطريقية العلم لا بد وأن تكون ذاتية له، لأنّ كل ما بالغير لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات وإلاّ لزم التسلسل».

وعلى الرغم من تأكيد الأنصاري على طريقيّة القطع الذاتية، الغير مجعولة، فإنه رأى من غير المعقول ـ أيضاً ـ إطلاق صفة الحجة على القطع، من باب أن «الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع»[1]، وطالما أن طريقية القطع غير مجعولة شرعاً، لا نفياً ولا إثباتاً، فإن إطلاق الحجة عليه، كشأن الأمارات أو الأصول العملية ليس سليماً. ذلك لأن الحجة بحسب تعريف المناطقة، هي الوسط الذي تثبت به الكبرى للصغرى. غير أننا في مقام الأمارات والأصول العملية، تتجه الحجة إلى المعلوم أو المظنون، دون متعلقاتها. فالحجة إذن، هي الوسط الذي تثبت به الكبرى للصغرى بواسطة علقة ثبوتية، وهذا يتحقق في القياس. والحال، أننا لن نحصل هنا على قياس حقيقي، يكون القطع فيه وسطاً، بحسب ما ذهب إليه النائيني[2]؛ «إن القطع لا يكون حجّة بهذا المعنى، إذ لا يصحّ أن يقع وسطاً في القياس، فلا يقال «هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية خمر أو يجب الاجتناب عنه»، لأنّ الكبرى كاذبة، إذ معلوم الخمرية يمكن أن يكون خمراً ويمكن أن لا يكون، ووجوب الاجتناب لم يترتب شرعاً على معلوم الخمرية بل على الخمر الواقعي. . ».

إلاّ أنهم استثنوا من ذلك نوعاً آخر من القطع، يمكن إطلاق الحجة عليه، وهو القطع الموضوعي. فالقطع الطريقي هو ما كان طريقاً للحكم، من حيث تعلقه بموضوع خارجي في حكم شرعي دون أن تكون له علقة في ثبوته، أما القطع الموضوعي، فهو متعلق بحكم شرعي يكون القطع فيه مأخوذاً في موضوع الحكم. والفرق بينهما

(١) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول، ج١، ص ٤. تحقيق: عبدالله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم (بلا تاريخ).
(٢) الميرزا النائيني، ج٣، ص ٧.

واضـح، إذْ أن القطع الطريقي، يتجه نحو الواقع نظير لو قلنا بأن القطع بخمرية الشيء يتـرتـب عليـه الإجتناب. فالقطع هنا لم تكن له دخالة في ترتب الاجتناب على وجود الخمر في الواقع الخارجي. بينما في القطع الموضوعي، يكون للقطع علقة بثبوت الحكم الشـرعـي، كما لو قلنا بأن القطع بمعلوم الخمرية يترتب عليه اجتنابه. فيلاحظ بـأنـه فـي القطع الموضوعي يكون للعلم دخالة بيّنة في الحكم، إذْ أن وجوب اجتناب الخمر في المثال السابق، كما يشير الأنصاري والنائيني بعده، رُتّب على العلم بخمرية الشـيء دون النظـر إلى واقعه، مع بقاء احتمال عدم خمريته في الخارج. وهنا لا مانع مـن أن تطلـق الحجـة علـى هذا النوع من القطع، باعتباره يقع واسطة في ثبوت «ذلك الحكـم لمتعلقـة»[1]. يقول النائينـي[2]: «وأما القطع الموضوعي: فيطلق عليه الحجة ويتـألـف منـه القيـاس حقيقة، ويكـون أشبه بالحجة باصطلاح المنطقي، فإنّ موضوع الحكم يكون بمنزلة العلّة لثبوت ذلك الحكم، حيث إن نسبة الموضوعات إلى الأحكام نسبـة العلل إلـى معلـولاتهـا وإن لم تكن من العلل الحقيقية إلاّ أنّه لمكان عدم تخلف الحكم عن موضوعه، صار بمنزلة العلّة، فالقطع الموضوعي يقع وسطاً للقياس، ويقال مثـلاً: «هـذا معلـوم الحفـريـة وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه» إذا فرض أنّ وجوب الإجتناب رتب على معلوم الخمرية، لا على الخمر الواقعي..».

مـن هنـا، وما دام أن القطع الطريقي له صفة الكاشفية عن الواقع، فإنهم خصّوه دون القطع الموضوعي في قيام الأمارات والأدلة الأصولية المحرزة، مقامه في العمل. ذلك حيث أن الشارع قد نصب طرقاً أخرى غير القطع في معرفة الأحكام. من ثمة استثنى الأنصاري، القطع الموضوعي، ليس من باب كاشفيته، بل من حيث هو. وقد ترتب على ذلك أنه لو قطع المكلف بحرمة شيء ثم آتاه بعد ذلك، وتبيّن أن الشيء في الواقع ليس محـرمـاً، يكون آثمـاً، وذلـك مـن حيث التجرّي. فالحال، أن التجرِّي قبيح عقلاً، لأنه مخالف لما يقتضيه مبدأ «حق الطاعة»، ولو تبين بعد ذلك، أن فعله لم يُصب الواقع[3]..

(١) الشيخ الأنصاري، الفرائد، ج١، ص ٤.
(٢) الميرزا النائيني، الفوائد، ج٣، ص ٩.
(٣) الشيخ الأنصاري، المصدر السابق، ج١، ص ٩.

«ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجرّي، فإنّه لكشف ما تجرّى به عن خبث الفاعل لكونه جريئاً عازماً على العصيان والتمرد، لا عن كون الفعل مبغوضاً للمولى».

* * *

وإذا كان الإمامية قد استطاعوا حقّاً تجاوز مركب «القياس»، كعائق في تبنّي خيار الاجتهاد، فإنهم ألفوا أنفسهم أمام إشكالية الظن في الدليل الاستنباطي. وهو ما يعني أن الاجتهاد، على الرغم من أنه جاء ليحلّ أزمة النصّ بعيداً عن خيار التأويل، وحذراً منه، سقط مجدداً في أزمة اليقين. وقد كان من الطبيعي أن تفرض هذه الأزمة نفسها على البحث الأصولي، طالما أن المعرفة اليقينية مستحيلة في أفق غياب المعنى والحكم، المواكبين لزمن الغيبة، حيث اقتضى النظام الإبستمولوجي السائد أن يموت المعنى مع فقد النصّ. وقد أشرنا سابقاً إلى ذلك الصراع السلبي ما بين أقطاب المدرسة الأصولية، والاتجاه الأخباري بهذا الشأن. وحينما نقول صراعاً سلبياً، فلأن جميع الآراء التي طرحها الأخبارية يومئذ ـ على قوتها ونفاذها ـ لم تحل أزمة النصّ، ولم تأخذ المنحى الطبيعي لما كانت تطمح إليه. لأن الرجوع إلى النصّ من دون توفير خطة حقيقية لتثويره وتحريك المعنى من داخل طبقاته، سوف يكون له أثر سلبي أكثر من مشروع الاجتهاد. إلاّ أن إشكالية الظنّ في المباني الأصولية الإمامية سوف تشهد تسويغاً جديداً، جعلها تحضى بسند شرعي أيضاً.

وعلى الرغم من ذلك الاختلاف الكبير بين الأخبارية والأصوليين الإمامية، نلاحظ أن ثمة نزعة حسية تتحكم في الذهنيتين معاً. أما الأخبارية، فقد نقضوا من خلال فهمهم الحسِّي، كل الأسس النظرية التي قام عليها النسق الأصولي. إلاّ أننا نجد الأصوليين أنفسهم يثبتون بأن طرائقهم هي ـ فعلاً ـ ظنية، وإنما ظنّاً معتبراً ومسوغاً في الشريعة، من حيث هو ضامن لمصلحة المكلف. وهنا نلاحظ أن الجدل الحقيقي بين التيارين، لم يكن في حقيقته صراعاً بين نزعة حسّية وأخرى عقلانية، بل هو بالأحرى، جدل حقيقي بين اتجاه حسِّي، وآخر براغماتي بامتياز. أي أن الأصوليين في اعتمادهم المنهجي على الأدلة الظنية، لم يكونوا يقصدون إحراز الواقع أو الوصول إليه في مقام العمل، بل كان حرصهم على إنشاء وظائف للمكلفين، تحل محلّ الواقع، وتنزل منزلته، بما تحققه من براءة الذمة، وتضمنه من مصلحة سلوكية للمكلفين.

لقد ظل أساس الجدل الذي دار بين أنصار الإجتهاد وغيرهم بخصوص الظن، هو تلك الطائفة من النصوص، التي وردت في شأن الظنّ، ومذمته، مثل قوله تعالى: **﴿إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلاّ يخرصون﴾** [الأنعام/١١٦].

غير أن هناك بعضاً من الظنون قام الدليل الشرعي على اعتبارها، طرقاً لمعرفة الأحكام؛ هذا ما تقرر عند الأصوليين. وهو نوع من الظن مقيد، وخاص، يتنزل موضع الدليل. وهو بذلك يخرج عن مفهوم الظنّ العام، المنهي عن اتباعه. ولعلّ أغلب الطرق الظنية المعتمدة في أصول الاستنباط، هي من هذا القبيل. وفي هذا الخصوص تحديداً ركّز الأخبارية نقوضهم على المجتهدين، إذْ اعترضوا على التقسيم السابق للظن، انطلاقاً من أن الأدلة الشرعية لا تثبت إلاّ بالدليل القطعي اليقيني. يقول الاسترابادي: «إن الظن من باب الشبهات، ووجوب التوقف عند الشبهات المتعلقة بنفس أحكامه تم بكتب الروايات، أمّا الأولى فلما في نهج البلاغة ومن خطبه: وإنما سميت الشبهة شبهة، لأنّها تشبه الحق، فأما أولياء الحق فضيائهم فيها اليقين ودليلهم سمت الهدى وأما أعداء الله فدعاؤهم الضلال ودليلهم العمى»[1].

إلاّ أن المجتهدين من جانبهم قدموا جملة من الأدلة، على جواز التعبد بالظن، عند انسداد باب العلم. على أن رأي الأصوليين يتفق مع أصل تحريم التعبد بالظن العام إلاّ ما خرج بالدليل؛ سواء تعلق الأمر بالظن في الحكم أو في طريقه. وفي مقدمة الأدلة على إمكانية التعبد بالظن عند فقد الدليل؛ حكم العقل بوجوب الطاعة والامتثال بالظن، طالما أن الظن أمكن وأيسر الطرق من الشك. وهنا بادر الأصوليون إلى الاستدلال على حجية الظن، بما يعرف بدليل الإنسداد. فحصروا ذلك في أربع مقدمات، تعرف بمقدمات «الإنسداد».

أولاً: انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية والظن الخاص إلا ما تبقى من المعلوم من الدين بالضرورة.

ثانياً: المكلف مطالب فعلاً بامتثال هذه الأحكام.

---

(١) الاسترابادي، المصدر السابق، ص ٩٣.

ثالثاً: الاحتياط في عموم هذه الأحكام عسر وحرج، والإجماع على خلاف وجوبه، كما أن البراءة المطلقة من كل التكاليف المجهولة الحكم، خروج عن الإمتثال.

رابعاً: وحينما لا يبقى مجال للاحتياط أو البراءة أو العلم، فليس ثمة سوى الأخذ بالظن واتباعه عند الانسداد.

وعلى الرغم من أن الأنصاري، ومن بعده، النائيني، قد ألغى دليل الإنسداد، وإن عالجاه بعد ذلك واعترفوا بنتائجه، إلاّ أننا نجد الشيخ الأنصاري يقدم أدلّة عملية على أنواع الظنون الخارجة بالدليل من أصل تحريم التعبد بالظن، من خلال الإجماع المنقول وخبر الواحد. والمراد هنا بالإجماع المنقول، ما كان قد حصل ونقله المجتهد أو الفقيه. مع العلم، أن الإجماع المعتبر لدى الإمامية، هو ما كان الإمام طرفاً فيه، ومقراً له. فيغذو بذلك حاكياً عن حكم وليس دليلاً مستقلاً بنفسه. فالشاهد هنا، أن الإجماع المنقول، هو مما أخرجه الإمامية من أصل تحريم العمل بالظن العام، كما أوردوا أدلة عقلية ونقلية لإثبات حجية خبر الواحد، وخروجه من ذلك الأصل العام. ففي طليعة الأدلة النقلية المثبتة لحجية خبر الواحد، آية النبأ، حيث جاء في القرآن، قوله تعالى: ﴿**إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين**﴾ [الحجرات/ ١].

ويظهر من مفهوم الآية، عدم وجوب التثبت عند الراوي العادل؛ «وهي إنما تدل على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق. والظاهر منها ـ بقرينة التفصيل بين العادل حين الإخبار والفاسق، وبقرينة تعليل اختصاص التبيّن بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالاً مساوياً، لأن الفاسق لا رادع له عن الكذب ـ هو عدم الاعتناء باحتمال تعمّد كذبه، لا وجوب البناء على إصابته وعدم خطائه في حدسه، لأنّ الفسق والعدالة حين الإخبار لا يصلح مناطاً لتصويب المخبر وتخطئته بالنسبة إلى حدسه. وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطأ في الحدس أمر مشترك بين العادل والفاسق، فلا يصلح لتعليل الفرق به، فعلمنا من ذلك أن المقصود من الآية إرادة نفي احتمال تعمد الكذب عن العادل حين الإخبار دون الفاسق، لأنّ هذا هو

الذي يصلح لإناطته بالفسق والعدالة حين الإخبار. ومنه تبيّن عدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية إذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل»[١].

يواصل الإمامية تطهير النظر الأصولي من الناحية الميتودولوجية، من جميع المعوقات المعرفية، التي من شأنها زعزعة مقدمات الإجتهاد. من هنا، قسموا الحكم إلى ظاهري، وواقعي، كما حددوا مفهومين للطريق إلى معرفة الأحكام؛ الدليل والأصل. وإذا كنا قد ألمحنا بإيجاز إلى قضيتي القطع والظن، فإننا، وبحسب التقسيم السابق للشيخ الأنصاري، سوف نواجه أسلوباً آخر في التعاطي مع إشكالية «الشك». فهذا الأخير يشمل الظن العام، الذي لم يستثنى بدليل. فإذا كان القطع حجة في ذاته من غير جعلية، كما أن الظن مما قام دليل على اعتباره من حيث أنه ينطوي على شيء من الكاشفية ـ الظنية ـ لموضوعه، فإننا مع الشك نجدنا أمام موقف يستدعي تغييراً في طبيعة الحكم، من حيث هو حكم واقعي، إلى حكم واقعي ثانوي أو ظاهري. والحكم الواقعي، هو ما كان مجعولاً، بالجعل الأوّلي. وهو حين الجهل به لا يكون منجّزاً للمعذور. لذا وفي مقام الشك، تنشأ الوظيفة العملية للمكلف، فيكون الحكم حينئذ ظاهريّاً، وهو متأخر عن الحكم الأول الواقعي. والأحكام الواقعية، يتوصل إليها بالأدلة الإجتهادية أو الدليل الفقهاتي، وكلاهما اصطلاحان من وضع الوحيد البهبهاني. أما الأحكام الظاهرية، فهي مما يتوصل إليها بالأصول العملية. من هنا تنقسم أدلة الأحكام في ضوء هذا التحليل، إلى قسمين: «الدليل»، ويشمل كل ما له نسبة من الكشف عن الحكم الواقعي، و «الأصل»، وهو ما يُعنى بعمل المكلف، وينشىء له وظيفته العملية. والغاية من هذا الحكم الظاهري، هو تحقيق المعذرية لدى المكلف، وتنجيز الحكم محلّ الشبهة. من هنا، وكما سبق ورأينا تفريع البحث في مقام الشك إلى أربعة أقسام، ينتج عنها إقرار أربعة أصول، هي محور البحث الأصولي: البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير. ولعلّ ما يميّزها عن غيرها من الأصول المتعارف عليها في الفقه، أنها تجري على كافة أبواب الفقه، وتعم جميع موضوعاته ومسائله. في حين تنحصر الأصول الأخرى، بباب دون آخر. وعليه، فقد حشد الإمامية أدلّة عقلية ونقلية في بحث هذه الأصول، نذكر أهمها مختصراً في الآتي:

---

(١) الشيخ الأنصاري، المصدر السابق، ج١، ص ٧٨.

١ ـ البراءة

ويراد من هذا الأصل، إعفاء المكلف من الحكم، في مورد حصول الشك، سواء تعلق هذا الأخير، بذات الحكم، أي «الشبهة الحكمية»، أو بمتعلقه، وهو ما يعرف بالشبهة الموضوعية. فالبراءة كأصل عملي، أشمل من الإباحة، التي تعني تساوي ملاك المصلحة مع ملاك المفسدة في متعلق ما. فحيثما حصل هذا التساوي، أُبيح الإتيان. وإباحة الإتيان، من شأن الشبهة التحريمية فقط، لأن المكلف في مثل هذا المقام، يتصرف بخلاف الشك الظاهر. فأصل البراءة يشمل الشبهتين معاً؛ التحريمية والوجوبية ويرفع العقاب، لمكان المعذرية. أما أسبابها كما تعرض لها الأنصاري، فهي عدم النص وإجماله ومعارضته واشتباه موضوعه في الخارج. على أن الأخبارية، من جهتهم، خالفوا الأصوليين في القول بالبراءة، في مورد الشك في الشبهة التحريمية، نظراً للموقف الأخباري الأصيل، بخصوص أصل الحذر فيما كان مورد شبهة. هكذا رأى الأخبارية وجوب الإحتياط وإن قالوا بالبراءة في مورد الشبهة الوجوبية، لارتفاع الدليل على أن الأصل هو الوجوب. وفي هذا الإطار، يورد الشيخ الأنصاري أدلة الأصوليين في حجية أصل البراءة، فيتعرض لإحدى أهم المدارك المؤسسة له من الكتاب[1]، وهو قوله تعالى: ﴿**لا يكلف الله نفساً إلاّ ما أتاها**﴾ وقوله تعالى: ﴿**من قدر عليه رزقه فلينفق ممّا أتاه الله**﴾.

ومنها قوله تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾ [الإسراء/ ١٥]، وقوله: ﴿**وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون**﴾ [التوبة/ ١٥] وقوله تعالى: ﴿**وما لكم أن لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم**﴾ [الأنعام/ ١١٩].

أما من السنة، فدليله حديث الرفع[2]: «رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه...».

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٣١٦.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٢٠.

وقوله ﷺ: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[1].

أما من حيث الإجماع، يقول الأنصاري: «دعوى إجماع العلماء كلهم من المجتهدين والأخباريين على أن الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه من حيث هو، ولا على تحريمه من حيث أنه مجهول الحكم ـ هي البراءة وعدم العقاب على الفعل»[2].

أما العقل، فقد حكم بقبح العقاب بلا بيان وبقبح التكليف بما لا يطاق والحال أن التكليف «بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق»[3].

٢ ـ التخيير

وهو الأصل المعمول به في مورد دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، من حيث تعارض الأدلة. وقد أوضح ذلك الأنصاري في مفتتح رسالته عن الأصول الأربعة، حين أشار إلى جريان التخيير في مورد الشك، حيث لا يمكن الاحتياط؛ يقول[4]: «الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أولاً. فالأول مجرى الاستصحاب والثاني إما أن يكون الشك فيه في التكليف أو لا. فالأوّل مجرى أصالة البراءة، والثاني إمّا أن يمكن الاحتياط فيه أو لا. فالأوّل مجرى قاعدة الاحتياط، والثاني مجرى قاعدة التخيير»[5].

وقد لا يظهر في هذا المبحث خلاف حقيقي بين الأصوليين والأخبارية، في وجوب التحقق أوّلاً من الأخبار، في مقام التعارض. فالتخيير، هو بالنتيجة الموقف الشرعي حيث لا يمكن الاحتياط. أو حسب تعبير النائيني، أن «مجرى أصالة التخيير هو ما إذا علم بجنس الإلزام ولم يمكن الاحتياط لأجل عدم التمكن من الموافقة والمخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال»[6]. وقد عالج الإمامية هذا المبحث بكثير من التفصيل، سواء في مجال التزاحم بين الأدلة أو مبحث التعادل والتراجيح.

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٢٦.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٣٢.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٣٥.
(٤) المصدر نفسه، ج١، ص ٢.
(٥) الميرزا النائيني، المصدر السابق، ج٣، ص ٤٤٢.
(٦) المصدر السابق، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١.

٣ ـ الإحتياط

وهو الأصل الذي يكون مجراه الشك في المكلف به بعد العلم بالتكليف، كما لو اشتبه الحرام بغير الواجب، أو الواجب بغير الحرام، أو اشتبه الواجب بالحرام. ففي موقع دوران الأمر بين الواجب وغير الحرام، يتحقق الاحتياط بالتكرار، وفي موقع دورانه بين الحرام وغير الواجب، يتحقق بالترك. أما إذا دار بين الواجب والحرام، فالأمر هنا سوف يدور بين المخالفة القطعية، وبين اختيار الموافقة الاحتمالية. وهاهنا يقدم الموافقة الاحتمالية، لقربها من الامتثال. ذلك نظراً لأن وجوب الاحتياط يتقرر بالدليل العقلي، القاضي بوجوب الطاعة في موارد الاحتمال. ويوضح النائيني هذا المطلب، في قوله: «الاحتياط في الشيء، عبارة عن الإتيان بكل ما يحتمل دخله فيه على وجه يحصل العلم بعد الاحتياط بتحقق ما احتاط فيه بجميع ما له من الأجزاء والشرائط [. . .] ولكن الإنصاف: أنه ما كان ينبغي أن يجري على قلم» الشيخ فضلاً عن أن يختاره ويقويه، فإنه قد تقدم منّا ـ في مبحث القطع ـ أن للإمثال مراتب أربع: أحدها: الامتثال العلمي التفصيلي، ثانيها: الإمتثال العلمي الإجمالي، ثالثها: الامتثال الظني، رابعها: الإمتثال الإحتمالي؛ وهذه المراتب الأربع مترتبة عند العقل حسب ترتبها في الذكر، بمعنى أنه لا تحسن المرتبة اللاحقة إلاّ عند تعذّر المرتبة السابقة [. . .] بعد تعذر المراتب الثلاث من الامتثال [. . .] تصل النوبة إلى الامتثال الإحتمالي، والعقل يستقل بحسنه»[١].

٤ ـ الاستصحاب

ويعرفه الأنصاري قائلاً: «وهو لغة أخذ الشيء مصاحباً ومنه: استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة. وعند الأصوليين، عرف بتعاريف، أسدها وأحصرها، إبقاء ما كان. والمراد بالإبقاء، الحكم بالبقاء»[٢].

فالاستصحاب مجراه الشك في البقاء بعد اليقين بحدوث الأمر. فطالما حدث علم بحدوث الشيء، فإنه يتم العمل على مقتضى هذا اليقين، واستصحاباً له، فهو

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١.

(٢) الشيخ الأنصاري، المصدر السابق، ج٢، ص ٥٤١.

يتعلق بما شك في بقاءه. وقد جرى نقاش واسع، حول ما إذا كان الاستصحاب من الأصول أو من الأمارات؛ بمعنى، هل الاستصحاب كاشف عن الواقع أم منشىء للوظيفة العملية. وقد كان الرأي الغالب هنا، أن الاستصحاب أصل وليس أمارة. ويستعرض الأنصاري عدداً من الأدلة النقلية على أصل الاستصحاب، يقول: «إنا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع، فلم نجد من أوّل الفقه إلى آخره مورداً، إلاّ حكم الشارع فيه بالبقاء، إلاّ مع أمارة توجب الظنّ بالخلاف، كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء، فإن الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة ـ وإلا لوجب الحكم بالطهارة، لقاعدة الطهارة ـ بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المني في المخرج، فرجح هذا الظاهر على الأصل [. . .]»[1].

ومن تلك الأخبار التي استدل بها في هذا المقام، صحيحة زرارة، قال: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن. فإذا نامت العين والأذن، فقد وجب الوضوء. قلت: فإن حُرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر»[2].

* * *

ولا شك في أن هذه الأصول الأربعة، التي جعلها الإمامية طريقاً للحكم الظاهري، حين الحيرة وفقدان العلم بالأحكام الواقعية، جاءت كاستجابة لذلك التحدي الذي أحرج المجتهدين بخصوص مقدمات الاستنباط الظنية والعمل في مقام الشك. وهي أصول تفرع فيها النقاش بما لا يتسع له المقام، لأن وظيفة عرضنا هذا تُعنى بمواقع النزعة العقلانية في التأصيل الإمامي، كما تجلت في محاولاتهم الدؤوبة لإقصاء العناصر المعيقة لمشروعية النظر العقلاني في آليات الاستنباط الفقهي، ولإقحام ـ أو على الأقل ـ إيجاد مساحة للمدارك العقلانية في صياغة مسالك الأدلة، وطرق

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٦٣.
(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٥٦٣.

الاستنباط. ويبقى الإشكال الأخطر في هذا المسار التأصيلي، ما يتعلق بمشكلة القياس؛ ليس ذلك من حيث الصعوبات التي واجهها الإمامية في عملية التفكيك بين الاجتهاد والقياس، بل من حيث أن أدلة الاستنباط لا تكاد تخرج عن ضروب الأقيسة، ونظراً للإشكالية الكبرى التي اصطدم بها القياس الشرعي. وقد رفض الإمامية منذ البداية الأخذ بالقياس الشرعي، وإن كانوا قد أقروا بالقياس المنطقي، باعتبار أن العلة في القياس الشرعي يتم استنباطها بالطرق الظنية. ومن هنا لا يمكن قياس حكم فرعي، على آخر أصلي، بناء على علّة ظنية. وقد أقروا في البين، بالقياس الذي ترد فيه العلّة على نحو قطعي، مثل قياس منصوص العلّة، كما أقروا بقياس الأولوية. فالحديث هنا يقع في حجية القياس وأنواعه التي قبل الإمامية ببعضها، وأيضاً ما يتعلق بمفهوم مسالك العلّة، وتحديداً ما يعرف بـ «سبر العلّة».

أما في نطاق الاجتهاد السني، فقد اعتبر القياس حجة ومصدراً رابعاً إلى جانب المصادر الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع. ويعتبر الشافعي أن اجتهاد الفقيه، ليس سوى تطبيقاً لمنهج القياس في طلب الحكم. لذا يقول موضحاً ذلك في رسالته[1]: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه، إذا كان فيه بعينه حكم ـ اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس».

والقياس كما يعرفه الغزالي[2]: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما. ثم إن كان الجامع موجباً للاجتماع على الحكم كان قياساً صحيحاً وإلاّ كان فاسداً. .».

وقد عرفه قبله، الجويني[3]: «القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما عنه».

---

(١) الشافعي، المصدر السابق، ص ٢٧١.

(٢) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج٢، ص ٢٢٨، بولاق، القاهرة، ١٣٢٢هـ.

(٣) د. مهدي فضل الله، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، ص ١٦٤، ط١ ـ ١٩٨٧م. دار الطليعة ـ بيروت.

=

ووضعوا لذلك أركاناً يقوم بها القياس الشرعي، هي: الأصل، وهو ما يقوم مقام الحدّ الأكبر في القياس المنطقي، والفرع، وهو ما يقوم مقام الحدّ الأصغر؛ وحكم الأصل، وهو ما يمثل في القياس المنطقي، النتيجة. أما الركن الرابع، فهو العلّة، وهي ما قام مقام الحدّ الأوسط في ذلك القياس. وقد ساقوا أدلة على حجية القياس من نصوص الكتاب والسنة ودليل الإجماع. من هنا يقول أبو حامد الغزالي[1]: «الذي ذهب إليه الصحابة رضي الله عنهم بأجمعهم وجماهير الفقهاء والمتكلمين بعدهم رحمهم الله وقوع التعبد به شرعاً، ففرق المبطلة له ثلاث: المحيل له عقلاً، والموجب له عقلاً والحاظر له شرعاً».

وعلى الرغم من ذلك الموقف المشترك، الذي مثّله كل من الظاهرية وبعض المعتزلة والإمامية، بخصوص رفض حجية القياس الشرعي، فإننا نجد فرادة في الموقف الإمامي من حيث اختلافهم بخصوص منصوص العلّة مع الظاهرية، الذين رفضوا كل أشكال القياس. ونظراً لأنهم قالوا بالتفريع والاجتهاد بخلاف الظاهرية، أيضاً. يقول العلامة الحلّي، في مورد إبطال حجية القياس[2]: «القياس: عبارة عن حمل الشيء على غيره، في إثبات مثل حكمه له، لاشتراكهما في علّة الحكم». وكما سبق ذكره، فإن الإمامية ساقوا أدلة كثيرة من المنقول، على إبطال القياس، معتبرينه ضرباً من الرأي والظن المنهي عنهما، في مجال إدراك الأحكام.

هناك من الجانب الآخر، ينهض الاتجاه الأخباري، لإبطال كل أشكال القياس، حيث امتد نقدهم لضروب القياس المعتبرة حتى عند الأصحاب الأصوليين أنفسهم؛ مُقوّضين الأسس التي انبنت عليها حجيته. يقول الاسترابادي: «وأما القياس فلا يعتمد عليه عندنا لعدم اليقين بثمرته، فيكون العمل به عملاً بالظن المنهي عنه، ودعوى الإجماع من الصحابة على العمل به لم يثبت، بل أنكره جماعة منهم، فما يمر بك من تمثيل شيء بشيء، فليس بقياس، لأن أحدهما مقيس على الآخر، بل لاشتراكهما في الدلالة الشرعية، لاالقياسية»[3].

(١) الغزالي، المصدر السابق، ج٢، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.
(٢) العلامة الحلي، مبادىء الوصول، ص ٢١٤.
(٣) الاسترابادي، الفوائد المدنية، ص ١٧.

نلاحظ، أن الاسترابادي في ضوء هذا التقرير، يخرج من القياس، ما يجري من تمثيل بين الأحكام. واعتبر ذلك نوعاً من الاشتراك في الدلالة الشرعية وليس في العلّة. وبقدر ما نجد من نزعة احتياطية في ضحض مشروعية القياس، نلاحظ نوعاً من الإصرار على استبدال الألفاظ، وتغيير العناوين وزوايا النظر في هذه الآليات الاجتهادية. وما تبديل مفهوم «العلّة» بـ «الدلالة الشرعية»، سوى نوع من الحؤول دون تفويت الأحكام من موضوع إلى آخر، وأيضاً، لقطع الطريق أمام أي محاولة لتخريج المناطات أو تحقيقها أو تنقيحها؛ خصوصاً وأن المجتهدين من الإمامية قد ميّزوا بين القياس المنطقي، حيث العلّة محققة يقيناً، وبين القياس الأصولي، حيث العلّة مظنونة. واستثنوا من أنواع القياس، ما هو معتبر، كقياس الأولوية ـ حيث سموه فحوى الخطاب ـ، ومنصوص العلّة. ويظهر من هذا الاستثناء أن إشكالية القياس كما يفهمها المجتهد الإمامي، تتعلق بمشكلة الظن في اعتبار «العلّة»؛ أي ما ينتهي إلى أزمة يقين، وليس في مطلق القياس. إلاّ أن الأخبارية، ناقشوهم حتى في حدود هذا الإستثناء، فاعتبروا قياس الأولوية أو فحوى الخطاب، من قبيل دلالة المفهوم؛ مفهوم الموافقة، «وقيل أنه منقول عن موضوعه اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى، لاستفادة ذلك المعنى من غير توقف على استحضار القياس، وهو اختيار المحقق»[1].

ويستند الأخبارية في نفيهم لحجية قياس الأولوية، على أدلة نقلية، تعزز موقفهم في نفي مطلق القياس دون استثناء، مثل ما أورد المحدث البحراني قائلاً: «وقد دلت على كون ذلك قياساً ولا سيما الخبر الأول منها، مع أنه قد استفاضت الأخبار عنهم بالمنع عن العمل بالقياس بقول مطلق من غير تخصيص بفرد بل صار ذلك من ضروريات مذهب أهل البيت عليهم السلام»[2].

أما ما يتعلق بخصوص العلّة، فإن المعترضين عليه، استندوا إلى كون العلّة لها علقة وثيقة بالموضوع. والحال، إذا تغيرت الموضوعات، فإن اشتراكها في العلّة

(١) البحراني، المصدر السابق، ج١، ص ٦٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٢.

الواحدة، لا يبرر تعدية الحكم: يقول البحراني[1]: «وحكى العلامة (قدس سره) عن المانعين الاحتجاج بأن قول الشارع: حرمت الخمر لكونها مسكرة، يحتمل أن تكون العلّة هي الإسكار، وأن تكون إسكار الخمر بحيث يكون قيد الإضافة إلى الخمر معتبراً في العلّة، وإذا احتمل الأمران لم يجز القياس. ثم أجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلية، ثم أطال في البحث إلى أن قال[2]: «والتحقيق أن النزاع هنا لفظي، لأن المانع إنما يمنع من التعدية لأن قوله: حرمت الخمر لكونه مسكراً، محتمل لا يكون في تقدير التعليل بالإسكار المختص بالخمر، فلا يعم، وأن يكون في تقدير التعليل بمطلق الإسكار فيعم..».

على أن العلاّمة الحلّي يشير إلى هذا الإشكال مع الاحتفاظ بوجهة نظره في اعتبار قياس منصوص العلّة، حجّة؛ «اختلف الناس في ذلك [أي القياس]، والذي نذهب إليه أنه ليس بحجة [...] ولم يزل أهل البيت عليهم السلام ينكرون العمل بالقياس، ويذمون العامل به، وإجماع العترة حجة [...] الأقرب عندي: أن الحكم المنصوص على علته، متعد إلى كل ما علم ثبوت تلك العلّة فيه، بالنص لا بالقياس»[3].

والحال، أن الخلاف بين الأصوليين والأخباريين في موضوع القياس، ليس خلافاً جذرياً، بقدر ما هو خلاف لفظي؛ لأن إجماع الجميع مستقر على رفض الأخذ بالعلّة المظنونة، على أنه لو تم التوصل إلى علّة الحكم بطريق يقيني، جاز تعدية الحكم، حتى عند الأخبارية. . «ونقل عن المحقق، التفصيل في المسألة، بأنه إذا نصّ الشارع على العلّة، وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّة في ثبوت الحكم، جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهاناً [...] وبالجملة فالحق [يقول البحراني] هو عدم القول بالحجية في كلا الموضعين، إلاّ مع الدلالة العرفية في بعض الموارد أو بما يرجع إلى تنقيح المناط القطعي»[4].

* * *

(١) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٤.
(٣) العلاّمة الحلّي، المصدر السابق، ص ٢١٤ ـ ٢١٦ ـ ٢١٨.
(٤) البحراني، المصدر السابق، ج١، ص ٦٤ ـ ٦٥.

هـذا وفـي النهـايـة، نستطيـع القبض على إحدى أهم العناصر، المحددة للنزعة العقـلانيـة في هذه التجربة الإمامية، التـأصيلية ـ ومن خلال آليات الإشتغال الاجتهادي الإمامي ـ ألا وهي النزعة إلى اليقين. وحيث أن المجتهدين توصّلوا بعد بحث طويل، ونظر جاد إلى أن هذه الآليات عاجزة عن إحراز اليقين، استعاضوا بما يتيح لهم قدراً مـن الإطمئنـان إلـى الحقيقـة النسبيـة فـي إطار رؤية براغماتية، لما عرف بالمصلحة السلـوكيـة، القاضية برفع الحرج عن المكلـف، مع الاحتفاظ بالشعور نفسه أمام أزمة اليقيـن. وذلـك تعزيـزاً للتصور الإمامي العام، وعقله المجتهد في ضوء رؤية تفاءلية، يقدحها عقل انتظاري، يقر بالإمكانية المحتملة للظهور التام للحقيقة. على أن الدراسة الموضوعية النافذة لهذا المعطى التشريعي لا تتم إلاّ في ضوء هذا التداخل المعرفي لمكونات العقل الإمامي. وهذا إنما يحكى عن خاصية بنيانية لعقل يتمظهر نشاطه في مختلف الأطر المعرفية، ويتداخل النظر فيه انطلوجياً ومعرفياً وأخلاقياً. ولأن كان هناك حقاً، شيء ما يميز التصور الإمامي، هو تلك الرؤية الشمولية، الآخذة بالحسبان جانب التماسك والتكامل الرؤيوي بالإضافة إلى عنصر التوازن الذي تتمظهر على وفقه الرؤية الإمامية؛ وهو ما يعني صعوبة في تفكيك هذا المعطى التاريخي، حيث المعقول والروحي يتعايشان بلا مفارقة.

وأخيراً

لعلنـا في نهاية هذه الرحلة المقارباتية، إن لم نقل هذه المغامرة الصعبة في قلب الموروث الآخر، نشعر بأننا لم نقطع كافة الأشواط الأساسية. فالباحث، بقدر ما يتسع أمامه المجال، يلقى نفسه ليس أكثر من مجرد رابض على سطح من سطوحه؛ فما بالك إن كـان الأمـر يتعلـق بتـراث واجـه كل أشكال النفي والحصار والتهوين. فالبحث عن المهمـش هـو بلا شك مهمة صعبة للغـايـة، وأصعب من ذلك البحث عن المعقول في الممنوع؛ أو بـالأحـرى المعقـول فـي اللاّمعقول. فقد كان طموحنا أكبر من أن نرصد مظـاهـر العقـلانيـة فـي المـوروث الإمـامـي ضمن هذه الأطر المحددة؛ أعني مجال الاسطريوغرافيا، والكلام والحكمة وأصول التشريع. . فقد كان من المفترض أن نوسع من مجال مقارباتنا كي تشمل منظومة القيم أيضاً.

إن البحث في اللاّمفكر فيه، داخل حقل التراث، يفترض أن يكون البحث من الداخل. وقد لا نجد في ظواهرية «هنري كوربان» ـ على أهميتها ـ المنهج الأنجع في فك هذا النزاع الإشكالي، طالما بقي التاريخ عنصراً مغيّباً. ونعتقد أن المشروع العقلاني العربي لن يتم إلاّ بإعادة تأسيس المشروع النهضوي على أساس الوعي التاريخي، والعودة إلى رهان التحاور مع تاريخيته، والاستجابة لكافة مكوناته التي ظلت على هامش المعقول العربي ـ الإسلامي منذ اللحظة التاريخية حيث تحدّد الزمان الثقافي العربي والإسلامي وفق الأطر التي أتاحها مشروع التدوين. ولا يجدي بعد ذلك العمل على تأطير الوعي التراثي ضمن جغرافيا تجزيئية كما نحى د. الجابري، من خلال المراهنة الابتسارية على مشروع رشدية عربية معاصرة، طالما أن الإختزال والتشطير اللاّتاريخي للتراث العربي والإسلامي هو إحدى مظاهر أزمة التراث ذاته.

وقد كانت هذه المحاولة التي بين أيدينا، مقاربة عملية في إطار المشروع، الذي يهدف إلى معالجة منصفة، في إعادة طرح السؤال الإشكالي على «اللاّمفكر فيه» التراثي، وعلى إعادة بناء الرؤية المعاصرة للممنوع والمهمش بلغة ديمقراطية أليق بوعينا المعاصر، كخطوة لإعادة بناء الصرح المعرفي العربي الإسلامي على أسس حوارية متينة، ولحمل ما لم يقوَ على حملة الأسلاف. وقد نجدها مجازفة، أن نشرع في وضع محددات لأواليات المشروع العربي المعاصر، في ضوء رؤية اختزالية، تسطو على تاريخيتها، لأن الموقف التاريخي الذي يتوقف عليه رهان مشروع النهضة العربية، هو في ترميم أدواة الرؤية، وتوسيع آفاقها. أي مشروع تصحيحي للوعي العربي والإسلامي، يجعله يحاور ذاته، ويستوعب كافة إمكانياته ومكوناته. وهو المشروع الذي يبدأ بملامسة اللامفكر فيه، والإستئناس بالممنوع والحوار مع المهمش، وحتى لا نقع في تهويل المهمش في مشروع مغامرة معكوسة، فنحن مطالبون ـ لا أقل ـ بالتهوين من المتمركز وتأطير المتعالي!

* * *

المصادر

١ ـ الآخوند محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، ط ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ـ بيروت.

٢ ـ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ط ١٩٨٥م، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٣ ـ ابن أبي جمهور الإحسائي، مجلي مرآة المنجي، مخطوط المكتبة الرضوية.

٤ ـ ابن أبي الحديد، شرح كتاب النهج.

٥ ـ ابن أبي العواصم الفراء، طبقات الحنابلة، ط١، المكتبة العربية ـ دمشق.

٦ ـ ابن الأثير، جامع الأصول، تحقيق محمد حامد الفقي، ط٤ ـ ١٩٨٤م، دار إحياء التراث العربي.

٧ ـ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ط. أوروبا.

٨ ـ ابن تيمية، مجموع الرسائل الكبرى، ط. مصر.

٩ ـ ابن تيمية، نقض المنطق، المكتبة العلمية ـ بيروت (بلا تاريخ).

١٠ ـ ابن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط. دار إحياء التراث العربي.

١١ ـ ابن الجوزي، الباز الأشهب المنقض على مخالف المذهب، دار الجنان.

١٢ ـ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط. أحمد ناجي الجمالي، وأحمد أمين الخانجي، ١٣٢١هـ، القاهرة، وطبعة دار المعرفة ـ بيروت، ١٣٩٥هـ.

١٣ ـ ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل ـ بيروت (بلا تاريخ).

١٤ ـ ابن سينا، التعليقات، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمان بدوي، ١٤٠٤هـ، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي.

١٥ ـ ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، دار صادر ـ بيروت.

١٦ ـ ابن النديم، الفهرست، تحقيق د. ناهد عباس عثمان، ط١ ـ ١٩٨٥م، دار قطري ابن الفجاءة.

١٧ ـ ابن هشام الأنصاري، قطر الندى وبل الصدى، ط١١ ـ ربيع الثاني ١٣٨٣هـ/ أغسطس ١٩٦٣م، السعادة ـ مصر.

١٨ ـ أبو حامد الغزالي، المستصفى، ط ١٩٨٣م، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١٩ ـ أبو الحسن الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، ط. حيدر آباد (بدون تاريخ).
٢٠ ـ أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ط ١٩٥٥م، مطبعة مصر ـ القاهرة.
٢١ ـ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ١٩٥٠م، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة.
٢٢ ـ أبو الحسين الخياط، الانتصار، تحقيق د. نيبرج، شباط/ فبراير ١٩٨٦م، دار قابس.
٢٣ ـ أبو زهرة (محمّد)، ابن تيمية: حياته وعصره، دار الفكر العربي.
٢٤ ـ أبو زهرة (محمّد)، أحمد بن حنبل: حياته وعصره، دار الفكر العربي.
٢٥ ـ أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ط. دار الكتب المصرية ـ القاهرة.
٢٦ ـ أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ط ١٩٦٩م، القاهرة.
٢٧ ـ أدونيس، الثابت والمتحول، ط٢ ـ ١٩٧٩م، دار العودة ـ بيروت.
٢٨ ـ الاسترابادي، الفوائد المدنية، مطبعة المعمورة ـ أمير (بلا تاريخ).
٢٩ ـ أسد حيدر، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، منشورات مكتبة الصدر ـ طهران، شارع ناصر خسرو.
٣٠ ـ إلياس مرقص، المذهب الجدلي والمذهب الوضعي، ط١ ـ ١٩٩١م (بدون عنوان دار النشر).
٣١ ـ أميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، ط١ ـ مايو ١٩٨٣م، دار الطليعة ـ بيروت.
٣٢ ـ الأنصاري، فرائد الأصول، تحقيق عبدالله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم (بلا تاريخ).
٣٣ ـ برنار لويس، أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، ترجمة د. خليل أحمد خليل، ط١ ـ ١٩٨٠م، دار الحداثة ـ بيروت.
٣٤ ـ بزرك الطهراني، تاريخ حصر الاجتهاد، تحقيق محمد علي الأنصاري، ١٤٠١هـ، مطبعة الخيام ـ قم.

٣٥ ـ البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢٠، دار المعرفة ـ بيروت.
٣٦ ـ الترمذي، الجامع الصحيح، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
٣٧ ـ الجرجاني، الحور العين، ط٢ ـ ١٩٧٢م، طهران.
٣٨ ـ جعفر السبحاني، الملل والنحل، ط ١٤١٤هـ، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٣٩ ـ حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ط٢ ـ ١٩٩١م، مكتبة وهبة ـ القاهرة.
٤٠ ـ حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط٦ ـ ١٩٨٨م، دار الفارابي ـ بيروت.
٤١ ـ الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ط٣ ـ ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، منشورات مؤسسة الأعلمي ـ بيروت.
٤٢ ـ الدارمي (عثمان بن سعيد التميمي)، الردّ على الجهميّة (ردّ الإمام الدارمي على بشر المريسي)، ط١ ـ ١٣٥٨هـ، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٤٣ ـ الذهبي، ميزان الاعتدال، ١٣٨٢هـ، دار المعرفة ـ بيروت.
٤٤ ـ الزمخشري، الكشاف، دار بيروت للطباعة والنشر ـ بيروت.
٤٥ ـ السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم وآخرين (بلا تاريخ).
٤٦ ـ الشاطبي، الموافقات، تحقيق الشيخ عبدالله دراز، المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة.
٤٧ ـ الشافعي، الرسالة، إعداد ودراسة د. محمد نبيل عنايم، ط١ ـ ١٤٠٨هـ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ـ القاهرة.
٤٨ ـ الشريف الرضي، حقائق التأويل، ١٤٠٦هـ، مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامية ـ إيران.
٤٩ ـ الشريف المرتضى، نهج البلاغة.
٥٠ ـ الشهرستاني، الملل والنحل، تخريج محمد بن فتح الله بدران، ط٢، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة.
٥١ ـ شوقي ضيف، العصر الجاهلي، دار المعارف ـ مصر (بلا تاريخ).

٥٢ ـ صدر المتألهين، الأسفار، ١٣١٦هـ، المكتبة المصطفوية.
٥٣ ـ صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، تعليق المولى علي النوري، تصحيح محمد خواجوي، ط١ ـ مرداد ١٣٤٣هـ، إيران.
٥٤ ـ الصدوق، التوحيد، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٥٥ ـ الطباطبائي (محمد حسين)، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق مرتضى المطهري، تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني، ط٢ ـ ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت.
٥٦ ـ الطباطبائي (محمد حسين)، الميزان في تفسير القرآن، ١٣٩٣هـ، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت.
٥٧ ـ الطباطبائي (محمد حسين)، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٥٨ ـ الطبرسي، الاحتجاج، تعليق محمد باقر الخراساني، ط ١٤٠٣هـ، مشهد المقدّسة.
٥٩ ـ الطوسي، عدة الأصول، ط. النجف الأشرف.
٦٠ ـ عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، ط١، الأهالي ـ دمشق.
٦١ ـ عبدالله بن أحمد بن حنبل، كتاب السنّة، ط١ ـ ١٩٨٥م، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٦٢ ـ عبدالله شبّر، الأصول الأصلية والقواعد الشرعية، ط ١٤٠٤هـ، مكتبة المفيد ـ قم، إيران.
٦٣ ـ عبدالله شبّر، حق اليقين في معرفة أصول الدين، ١٣٥٢هـ، مطبعة العرفان ـ صيدا.
٦٤ ـ العسكري (مرتضى)، معالم المدرستين، ط٢ ـ ١٤٠٨هـ، طهران.
٦٥ ـ العلاّمة الحلّي، شرح الباب الحادي عشر، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، المكتبة الإسلامية.
٦٦ ـ العلاّمة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تعليق السيّد إبراهيم الزنجاني، ١٤١٣هـ، منشورات سكورى ـ قم.
٦٧ ـ العلاّمة الحلّي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، إخراج وتعليق وتحقيق عبد الحسين محمد علي البقال، ط٣ ـ ١٤٠٤هـ، طهران.
٦٨ ـ علي جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ١٩٥٦م، ط. المجمع العلمي العراقي.

٦٩ ـ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط٢ ـ ١٩٧٥م، دار المعارف.
٧٠ ـ علي الفاضل القائيني، علم الأصول، تاريخاً وتطوراً، ط١، مكتب الإعلام الإسلامي ـ طهران.
٧١ ـ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، ١٣٨٤هـ، مصر.
٧٢ ـ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ط. تونس.
٧٣ ـ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، ١٩٦٦م، دار التراث ـ القاهرة.
٧٤ ـ القاضي عبد الجبار، المغني، الدار المصرية (بلا تاريخ).
٧٥ ـ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط١ ـ ١٩٨٨م، دار الكتب العلمية.
٧٦ ـ الكليني، الأصول من الكافي، تصحيح الشيخ نجم الدين الآملي، ١٣١٨هـ، منشورات المكتبة الإسلامية ـ إيران.
٧٧ ـ المجلسي، بحار الأنوار، ط٣ ـ ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
٧٨ ـ محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة د. حسن محمود الشافعي، ود. محمد السعيد جمال الدين، ط١ ـ ١٩٨٩م، الدار الفنية للنشر والتوزيع ـ القاهرة.
٧٩ ـ محمد الشيرازي، مباحث الألفاظ، ط٣ ـ ١٤٠٨هـ، مؤسسة الفكر الإسلامي.
٨٠ ـ محمد كمال الدين بن محمد العامدي، النهج الأحمد في أصحاب أحمد بن حنبل، تحقيق محمد مطيع الحافظ نزار أباظة، ١٩٨٢م، دار الفكر.
٨١ ـ المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محيي الدين، دار المعرفة ـ بيروت.
٨٢ ـ مسلم بن الحجّاج، صحيح مسلم، تحقيق وتعليق د. موسى شاهين لاشين، ود. أحمد عمر هاشم، ط١ ـ ١٩٨٧م، مؤسسة عز الدين، دار المعرفة ـ بيروت.
٨٣ ـ المطهري (مرتضى)، دروس فلسفية في شرح المنظومة السبزوارية، ترجمة الشيخ مالك وهبي، ط١ ـ ١٤١٤هـ، شركة شمس المشرق ـ بيروت.
٨٤ ـ المفيد، أوائل المقالات، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، دار الكتاب الإسلامي ـ بيروت.

٨٥ ـ مهدي فضل الله، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، ط١ ـ ١٩٨٧م، دار الطليعة ـ بيروت.
٨٦ ـ الميرزا محسن العصفور، بلغة الشيعة الكرام في تعبير رؤيا المنام، ط١، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان (بلا تاريخ).
٨٧ ـ الميرزا النائيني، فوائد الأصول، ط ١٤٠٤هـ، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٨٨ ـ النسائي، خصائص الإمام علي بن أبي طالب، تحقيق محمد باقر المحمودي، ط١ (بلا تاريخ ولا عنوان دار).
٨٩ ـ نعمة الله الجزائري، الأنوار النعمانية، ط٤ ـ ١٤٠٤هـ، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت.
٩٠ ـ هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ط١ ـ ١٩٨٣م، دار الطليعة ـ بيروت.
٩١ ـ الوزير (محمد بن إبراهيم)، العواصم والقواصم، ط٢ ـ ١٩٩٢م، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.
٩٢ ـ ياقوت الحموي، إرشاد الأريب، نسخة مرغليوت ـ ١٩٣٠م، المطبعة الهندية ـ القاهرة.
٩٣ ـ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار صادر ـ بيروت.
٩٤ ـ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة، تحقيق محمد تقي الإيرواني، ط٢ ـ ١٤٠٥هـ، دار الأضواء ـ بيروت.

* * *

المصادر الأجنبية

1- ALI-OUMLIL: L'HISTOIRE et son Discours, ESSAI sur la Methodologie D'IBN KHALDOUN, Société MAROCAINE Des Editeurs Reunis-Rabat. P.40.

2- CHATEAUBRIAND: le Mercure de France, 4 Juillet 1807.

3- F. BRAUDEL: ECRITS sur L'Histoire.

4- F. Châtelet: LA NAISSANCE de L'histoire, Editions de Minuit, 1962, PARIS.

5- F. Hegle: LA RAISON dans L'Histoire, introduction À LA philosophie de l'Histoire, TRAD. K. PAPAI OANNOU, 1965, PARIS.

6- Gilles GASTON GRANGER: pensés formelle et sciences de l'Homme, AUBIER, 1960, PARIS.

7- Henry Gorbin: En islam iranien/ Aspects spirictuels et philosophiques IV & Éditions GAllimard 1972.

8- L. Febvre: VERS une autre HISTOIRE, Revue de Metaphysique et de MORALE, PARIS, A. Colin, 1949.

9- P. VALERY: Regard sur le Monde Actuel, PARIS, GALLIMARD COLLECTION IDÉES.

10- R. ARON: DIMENSIONS de LA CONSCIENCE HISTORIQUE (b), PARIS, plon, 1961.

11- WAAR DENBURG (JEAN-JACQUES): L'ISLAM DANS LE MIROIR de L'occident; PARIS - MOUTON, & CO.

LA HAYE MCML XLLL

* * *

exceptionnelle, et, ce en dépit de leur marignalisation (Henry Corbin qui a tenté d'élucider leur philosophie - et quelques autres études insufflisantes) Dois-je donc reconnaitre cette lacune dûe principalement aux criconstances défavorables. Aussi ai-je voulu évoquer l'autre image de cette philosophie qui est representée par «L'école de theosophie» - Madrassat EL-HIKMA- dirigée par «Shaykh AL-AWHAd». C'est un projet, qui aspire à la philosophie «IShraq» régie par une tendance «Akhbarite», qui est en relation étroite avec ce que nous pouvous appeler: «IMAMOLOGIE». Toutefois, l'absence de la documentation- jen'ai pu obtenir les manuscrits de cheikh Al-Awhad qu'après avoir achève cette étude - m'a empêché de mener à bien cette tâche.

Le quatrième domaine est celui de fondement de droit divin, où l'on a évoqué l'historicité d'instituation et les mecanismes de fonctionnement et montré les spécificités de la vision jurisprudencielle -fikh- chez «l'IMÂMIYA». C'est une tâche qui nécessite encore de grands efforts. Lorsqu'il se lance dans l'étude de L'autre patrimoine, le chercheur se trouve confronté à ces problèmes - Et c'est- ce qui fait de ce domaine un champ de conception tragique par excellence -: Le premier étant une conséqence historique de l'autre. Il est d'abord un patrimoine opprimé, qui a perdu beaucoup de ses composantes. En effet, la perte de documents et des manuscrits rend cette tâche plus Difficille. C'est principalement ce qui a entravé l'élargissement de notre étude qui devait, normalement, englober les autres formes de L'Héritage «IMÂMITE»; Les manuscrits «Akhbarits», j'invite à cet égard certaines familles, «BAHRINIT» et «AHSSAÏ» qui détiennent cet héritage de l'éclairer d'un jour nouveau en le mettant à la disposition des chercheurs. En conclusion, j'espère que notre contribution sera le premier pas dans la voie conduisant à la connaissance de l'autre patrimoine. j'espère aussi qu'elle soit suivie par d'autres tentatives; Tout cela pour aboutir à un patrimoine arabo-islamique lu et écrit, et en accord avec lui-même, et afin de contribuer au projet d'une conscience arabo-islamique révolutionnaire integrale, libérée des résidus du discours historique arabe, et de la politique de distribution géographique du savoir, et enfin, pour déceler une réalité unique dans un héritage multiforme. Ceci devrait permettre, à terme, une Hermeneutique de notre patrimoine, qui repose sur une compréhension idéale, de la modernité.

* * *

de l'autre, impensé. On sera donc amené à rapprocher l'impensé et à briser le Çentrisme, à partir du champ patrimonial; Ceci constitue l'étape fondamentalle d'un dialogue universel entre le patrimoine et la modernité, basé sur un dialogue entre la spécificité avec elle-même.

L'objectif de notre tentative est donc de donner une image de l'autre-écarté, et ce au coeur même de notre héritage culturel et historique. Afin d'aboutir à çet objectif il nous est apparu indispensable de consolider notre étude par un échantillon pris de notre patrimoine, il s'agit de l'Héritage «IMAMITE». L'étude vise donc à mettre en évidence les profondeurs des différentes tendances (rationalitistes) dans ce discours.

L'importance de ce choix réside dans le fait qu'il se place en dehors de la sphère d'influence; qui se situe géographiquement et culturelement dans un patrimoine, officiel centralisé.

Comme le dissours sur la tragédie de l'autre patrimoine nécessite une révision de la donnés historique de l'historiographie arabe, on est contraint de commencer notre étude par une critique du discours historique arabe. Notre approche s'organise autour des domaines qui sont: En Premier lieu «L'Historiographie», puis «La théologie» où nous proposerons notre approche des mécanismes de fanctionnement théologiques dans l'école «IMÂMITE», tout en évoquant ces differentes problématiques. On soulignera au passage les Avantages qu'offre Cette école et ce qui caractérise la vision du discours théologique «IMAMITE». Le troisième champ est celui de «Lathéosophie» qui caracterise l'école «IMÂMITE». Le choix du terme «Théosophie» n'est pas arbitraire, car il faut bien le distinguer de la «philosophie». En effet le fonctionnement philosophique chez «IMMAMIYA» a demeuré un domaine où se rencontent trois courants principaux; le péripatétisme, l'«ishrâq» - philosophie de lumière-et les exigences de L'Héritage «IMÂMITE» - Imâmologie.

Elle est donc une philosophie divine «illahiya». Le lecteur trouvera un exemple de cette «théosophie», c'est le philosophe «Mollâ-Sadra Shirazi», où l'on a abordé le problème anthologique dans sa philosophie et ses avis sur «le mouvement substanciel».

En principe, nous devions inserer une étude sur la philosophie de lumière «Ishrâq» chez «Sohrawardi», pour donner une image complète et réelle des deux philosophes éminents de l'école «IMÂMITE», qui représentent ensemble une tendances unique dans le domaine de l'anthologie, et ont acquis une réputation

«TAHA-ABDOURAHMIN», dont L'introduction est son ouvrage qu'il a intitulé «Le renouvellement de la méthode dans le redressement du patrimoine». On peut signaler dans ce Contexte, Le sérieux et la prudence qui domine l'analyse critique chez cet auteur. Il a pu remarquer les différents problèmes qui ont entravés l'ensemble des lectures idéologiques et partièlles du patrimoine. La réalité est que «T. Abdou Rahimin» a su dévaloriser le discours de la modernité par une vision qui valorise ce qu'il a appelé l'approche conventionnelle du potrimoine. Son projet entend aboutir à une lecture intégrale du patrimoine, tout en s'appuyant sur les mêmes mécanismes, qui régissent les composantes de celui-ci. Il Convient toutefois de remarquer qu'en dépit de ses prétentions, le problème persiste et ne cesse d'amplifier la conscience du patrimoine par des mécanismes inondées par l'abstraction qui aborde le contenu épistémologique en dehors des tendances historiques dont l'influence sur l'épistemé est indéniable.

En effet, au moment où «TAHA ABDOU RAHMIN» insiste sur l'interaction épistémologique et l'intégralité du patrimoine, il n'accorde aucune importance à l'approche socio-politique, sachant que dans ce cas, la Critique sera dépourvue de toute crédibilite, tant que le «Dr.TAHA,» na'pas encore réalisé son projet.

Ce que je me propose ici, est une simple tentative de compréhension, une aventure pour rapprocher le patrimoine tragique, plutôt la tragédie de l'autre patrimoine. Cette approche est basée sur un choix épistémologique qui tient compte de l'interaction de toutes les camposantes de la conscience patrimoniale, elle s'appuie également sur le mécanisme de l'approche phénoménologique. C'est le choix qui se conforme le plus à la donnée, et qui permet une vision à partir de l'autre patrimoine, tout en adoptant ses propres données Comme mécanisme dans l'approche épistémologique du phenomène donné. On aura ainsi accompli deux taches:

- La première, c'est que notre tentative ne va pas loin de la compréhension du patrimoine, qui prendra en consideration sa dimension historique. Les données adoptés dans çette approche sont issues d'un système d'idées qui instituent à l'autre patrimoine et ses tenants.

- La seconde, c'est le fait que la formation de la vision intégrale du patrimoine s'achève au sein de l'autre patrimoine. Toutefois, cette formulation ne vise pas à amplifier le patrimoine face aux discours de la modernité, et non plus l'inverse, c'est à dire dévaloriser le patrimoine fàce aux réalisations de la modernité. L'antagonisme apparait donc entre le patrimoine officiel d'un côté et le patrimoine

champs cernés par les tabous de «L'interdit» et «l'impensé». c'est donc un projet dont les mécanismes s'appuient sur une vision où se rencontrent le discours de la méthode et la stratégie herméneutique, c'est -à- dire la modernité et la post - modernité. C'est ici que réside l'une des plus importants remarques méthodologiques, Là où «ARAKON» n'a su se libérer des deux courants antagonistes que porte son projet. Ainsi donc, la critique radicale chez lui, tend dans certains cas vers un rationnalisme qui va avec le discours de la madernité et dans d'autes cas-tout en sous-estimant la méthode et son discours - il tend à découvrir des systemes linguistiques à l'instar de «Strauss» et «Foucault», à briser le centrisme politique du patrimoine officiel et à violer le transcendant et rapprocher le marginal. quant au Côté ambigu de l'aventure «ARakounienne», c'est le fait que le patrimoine n'a cessé dêtre un domaine pour les différentes approches qui voient que l'on ne peut aborder le patrimoine en dehors du discours des differentes méthodes de modernité. De ce fait «ARAKOUN» néglige le mécanisme patrimonial qui, selon ce point de vue, ne peut se manifester par son propre mécanisme.

Quant au projet d'«Abid- el jabiri», en dépit de l'ampleur de son traitement, il ne représente pas la critique radicale de patrimoine, il est plutôt une sorte d'instrumentalisation de tout, Ce qui est epistemologique dans le but de formuler une vision idéologique fragmentaire et obsessionnelle qui compte sur le projet d'un «rationalisme arabe» qui consacre la donnée implicite du discours historique classique, fondée sur une réconciliation avec les donnée Historiographiques arabes au fond de sa crise. Le mécanisme sur le lequel s'appuie le projet «d'ELDJABIRI» demeure donc ambigu; puisqu'il est le point de rencontre des methodes - idéologique et épistemologique-, et des tendances - marxistes, structurelles et herméneutiques - et des discours - modernistes et ancestrales -. On se retrouve ainsi devant un projet idéologique politisé et dominé par la tendance ancestrale.

Les modéles Ci-dessus ont été depuis longtemps, Les seuls choix possibles sur le plan de la pensée arabe moderne. Malgré leur diversité, ces modèles n'ont pu Surmonter le problème de vision partielle et fragmentaire, où la Critique radicale du patrimoine fait toujours défaut et où il n'ya plus de place pour l'autre patrimoine.

Il me parait utile d'évoquer un des récents projets, bien qu'il véhicule une profonde critique sur ce qui a été écrit sur le patrimoine, il s'agit du projet de

ses faits. Ici, Se dresse devant nous un ensemble de modèles de lecture en matière du partrimoine; Certains d'entre eux, se veulent des grands projects Concernés par la recherche dans le patrimoine et la pensée historique arabes; tandis que d'autres, ne se présentent qu'une Simple tentative dépourvue des Conditions nécessaires pour une lecture globale et radicale du patrimoine.

La thèse de «Hussein Maroua» sur les tendances matérialistes dans la philosophie arabo-islamique, est une aventure prématurée, Comme elle est une tàche pénible en ce qui Concerne l'étude globale du patrimoine, du fait qu'elle a tenté de Cerner le sujet du patrimoine tout en adoptant les mécanismes d'interaction de ses Composante épistemologiques, sociales et historiques. Bien qu'elle a su cerner les differents cotés de matière historique arabe, elle n'a pu sortir de son cadre marxiste qui, en dépit de son ouverture sur L'histoire des traines misère, et sur les tendances socio - économiques qui demeurèrent en marge de l'historiographie arabe, elle n'a pu apporter de solution au problème qui rèside dans le fait que le mécanisme de recherche dans le champ patrimonial, est soumis aux tendances économiques, tout en éloignant les autres facteurs qui se revelent d'une grande importance, sil'on veut interprêter la plupart des aspects de l'histoire arabo-islamique. Ce phenomène insiste toujours sur la centralisation de la perspective économique dans un ensemble d'approches, Comme c'est le cas chez «T-Tisini», «Abdalah-El Araoui», «M. Jalal Al-Àzm»..

D'une autre part l'expérience de «H. Hanafi» - dont les fins idéologiques sont manifestes - propose une relecture en matière du patrimoine arabe en s'appuiyant sur le choix subjectif et les spécificités arabo - islamiques, et ce à partir de notre Héritage rationnaliste; là où la doctrine «Mu'tazilte» représente le summum. Mais on ressent toujours L'influence d'un syncretisme qui, malgré sa tentative de former une vision positive et révolutionnaire du patrimoine, n'a osé critiquer sérieusement le patrimoine «Mu'Tazilie»; Selon ce même syncrétisme, l'idéologique se place devant l'épistémologique, le pragmatisme - mobilisateur, devant l'épistémo-critique. Ainsi, les soucis actuels viennent avant les tendances du passé, et la syncrétisation se substitue à la critique radicale basée sur des mécanismes plus strictes.

Il reste à voir l'experience «D'ARAKOUN» qui représente la critique radicale du patrimoine, selon les mécanismes les plus strictes du point de vue méthodologique. Ce qui caractérise le projet d'ARAKOUN, c'est l'espace accordé à la lecture globale qui va jusq'aux profondeurs du patrimoine, et jusaq'aux

INTRODUCTION

DRISS HANI
29/1/1998
DAMAS

La recherche dans le patrimoine est une tâche pénible; il est par conséquent difficile de mieux cerner ses tenants et ses aboutissements. C'est précisement pour cette raison nous n'avons pas pu prendre une attitude ferme à son égard; on ne sait quoi faire et par où Commencer?! Toutefois nous avons été surpris par un flux d'études qui inondèrent le champ patrimonial, et portèrent une sévère Condamnation à son encontre, au nom de la modernité, Comme elle le sous-estimèrent sous l'autorité du discours de méthodes diverses; C'est alors que nous avons décidé d'aborder, Courageusement ce sujet en vue de Contribuer modestement par un effort qui ne se veut qu'une Simple tentative de Comprehension, et une approche de ce quia été inassimilable pour ceux qui avaient pensé le patrimoine, et ce Qu'ils n'avaient pas voulu Approcher pour des raisons que nous ne céssons de Considerer dépourvues de toute objectivité!

À cet égard, il Convient de Signaler que le patrimoine a été envahi par les differents courants scientistes et idiologiques qui se disputaient en vain l'enjeu, et ce parce que l'image Conflictuelle de ces courants a été achevée en dehors du champ patrimonial, et que l'objectif unique de cette conquète, est de remporter la victoire dans cette Concurence. C'est la raisson pour laquelle ces méthodes n'ont pu Constituer une vision rèelle d'entendement, qui serait à l'abri de toute idéologie et de tout courant prônant le discours de la modernité. On n'a fait donc qu'agraver la crise de l'Apparition faite du Patrimoine. Certes, la modernité - Tout en faisant abstraction de ses differents problèmes - s'est toujours imposée dans le monde arabe, entrainant toute son idéologie et son système de valeurs. Elle nous a même dotés de moyens épistemologiques et méthodologiques éfficaces, nous permettant de mener à bien nos réflexions, Comme elle nous a dotés de mécanismes de recherche considerables. Devant Cette situation, Comment peut-on acquérir une Comprehension intégrale du patrimoine? Comment faire pour former une Conscience historique arabe loin de toutes ces tendances qui exercent une influence sur la recherche historique et sur le mécanisme qui permet d'analyser



Haret Hriek - Lebanon Swiss Bank. Bulding
Tel: 01/558215 - 03/644662 - Telefax: 01/273604
E.mail: algadeer@inco. com.lb
Beirut - Lebanon

DRISS HANI

LA TRAGEDIE DE L'AUTRE PATRIMOINE

Les tendances rationalistes dans l' heritage imamite

Approche sur :
Historiographie - Theologie - Theosophie
Fondements de droit divin

AL-GHADEER